

Fehér M. István

## Szóbeliség, írásbeliség, hermeneutika<sup>1</sup>

A magyar nyelv értelmező szótára szerint a székfoglaló „olyan beszéd vagy előadás, amelyet (régebben) tanári állás vagy egyesületi, társadalmi, akadémiai tagság vagy tisztség elfoglalásakor mond az új tag, ill. az állást elfoglaló vagy a tisztséget vállaló személy”.<sup>2</sup> Német megfelelője, az „Antrittsrede” a *Wahrig Deutsches Wörterbuch* szerint ugyancsak nem más, mint „első beszéd egy hivatal átvétele után”.<sup>3</sup> Ha figyelembe vesszük, hogy a hermeneutika jelentős pontokon a *hagyománnyal* foglalkozik – kiemelkedően az írásbeli hagyománnyal, e hagyomány értelmezésével és a mindenkori jelen számára való közvetítésével –, akkor egy hermeneutikával foglalkozó kutató részéről helyénvaló lehet, ha a székfoglaló előadás feladatát úgy fogja fel, hogy mindenekelőtt ez utóbbi *hagyományához* kapcsolódik, amennyiben – a székfoglaló előadás elfogadott felfogása szerint – itt arról van szó, hogy a kutató tudományos tevékenysége egy szegmensének bemutatását állítja előtérbe. A következőkben pontosan ezt kívánom tenni, ám a hagyományhoz egy további értelemben is kapcsolódni szeretnék.

Egy tudományos téma ugyanis nem utolsósorban csak egy mindenkori tudományos közösség kutatói munkálkodásán belül – arra vonatkoztatva – az, ami. Más szóval, hogy mi számít tudományos témának vagy tudományos eredménynek, azt a mindenkori tudományos közösség – e közösség kutatói praxisa – dönti el. Előadásomban így kapcsolódni kívánok egyúttal a hazai filozófiai kutatás egyik jelentős ágához, éspe dig (mint a cím is utal rá) a szóbeliség és írásbeliség megjelöléssel összefoglalható témakör széles tartományához – egy olyan kutatási területhez, amely a hazai filozófiai köztudat és tudományosság számára Nyíri Kristóf munkái révén vált ismertté, aki e téma összefoglaló bemutatására nem utolsósorban szintén székfoglaló előadás formájában kerített sort.<sup>4</sup> Előadásomban azt kívánom megmutatni, hogy a szóbeliség és írásbeliség témaköre és saját kutatási területem, a hermeneutika között jelentős pár-

<sup>1</sup> Jelen írás a Magyar Tudományos Akadémián 2008. április 17-én elhangzott székfoglaló előadás jegyzetekkel és egy függelékkel kiegészített, bővített szövege.

<sup>2</sup> A magyar nyelv értelmező szótára, VI. köt., Budapest: Akadémiai, 1962, 140. o.

<sup>3</sup> Gerhard Wahrig: *Deutsches Wörterbuch*, Jubiläumsausgabe, Gütersloh – München: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1996, 178. o.

<sup>4</sup> Nyíri Kristóf „Hagyomány és képi gondolkodás” című rendes tagsági székfoglaló előadása 2002. február 21-én hangzott el a Magyar Tudományos Akadémián (lásd Zemlányi Ferenc – Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Látókörök metszése*, Budapest: Gondolat, 2003, 333–349. o.; <http://www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/>). Ugyanakkor – mint a szerző kifejezetten utal rá – már levelező tagsági székfoglaló előadásának középpontjában is ugyanaz a problémakör állott (id. kötet, 338. o.; uő.: „A hagyomány fogalma”, *Magyar Tudomány* 1994/8, 969–980. o.); a szóbeliség-írásbéliség paradigmát továbbá – ami jelen összefüggésben különösen fontos – mindkét előadás a hagyomány fogalmának összefüggésrendszerében vizsgálta. Mint a későbbi előadásban olvasható: „A hagyományproblematikát a kilencvenes évek során mindvégig a szóbeliség-írásbéliség paradigma felől közelítettem meg” (id. kötet, 338. o.). Jelen előadásban a hagyomány fogalma hermeneutikai nézőpontból ugyancsak fölmerül majd.

huzamok és érintkezési pontok állnak fenn, s hogy ez utóbbiak mindkét terület kutatói számára kölcsönösen megtermékenyítő, továbbvezető tanulságokat kínálnak. Olyan tanulságokat, melyek alkalmasint a filozófia, sőt a tudományok lényegére, mibenlétére vonatkozó nézeteinket is befolyásolni képesek.

Előadásomban először – Nyíri Kristóf munkáira támaszkodva – a szóbeliség–írásbeliség paradigma rövid összegzését kívánom vázolni, majd második lépésben a vonatkozó témakörnek a hermeneutika szempontjából adódó relevanciáját próbálom nagy vonalakban bemutatni.

## I.

A szóbeliség–írásbeliség kutatási terület egyik jelen összefüggésben középponti belátása abban a tézisben foglalható össze, mely szerint a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés valóságos filozófiai-metafizikai forradalomhoz vezetett.<sup>5</sup> A változás jelentőségét a XIX. század második felét uraló optimista haladáshit (*Fortschrittsoptimismus*) klasszikus polgári világ- és történelemképének szokásos kultúra- vagy művelődéstörténeti beállítással szembeállítva lehet talán a legjobban jellemezni.<sup>6</sup> Eszerint a

<sup>5</sup> A következőkben röviden kifejtendő kérdéskört részletesebben vizsgáltam a „Szóbeliség, írásbeliség, hagyomány. A kommunikáció filozófiája és a hermeneutika” című tanulmányomban, melynek egyes gondolataihoz az alábbiakban visszatérök (lásd *Pro Philosophia* 41. sz. 2005, 3–56. o.; <http://www.c3.hu/~prophil/profi051/feher.html>).

<sup>6</sup> A forradalmi változás ugyanakkor a maga módján a polgári művelődésszermény összegző ábrázolásaiban is kifejezésre jut. Tanulságos lehet ezzel összefüggésben egy hosszabb részt idéznünk a Der Große Herder „Schrift”-re vonatkozó leírásából, már csak azért is, mivel egyúttal írásbeliség és hagyomány, írásbeliség és történeti tudat összefüggése is világosan kirajzolódik belőle, s egyszersmind a polgári művelődésszermény teleologikus, optimista hangsúlyai is érzékelhetők belőle: „Lényeges a hangírás és a képirás közti különbség. E különbség a jelben viszszaadott dolgokhoz való alapvetően más viszonyulást jelez. A képirás valamely tapasztalat közvetlen visszaadása, azaz nem a kimondott szó viszszaadása. Képek ilyen formáinak egymásra következése – még ott is, ahol szimbólummá áll össze – inkább képekben kifejezett mesemondás, mint voltaképpeni írás. [...] figyelemre méltó, hogy a magas kultúrára jellemző hangírás jószerevével közvetítés nélkül és alapvonalaiban már készen jelenik meg. A képirástól a hangírás felé megtett döntő lépés tehát ugrásszerűen megy végbe, ez pedig a történelem minden korszakos változásának ismertetőjegye. [...] Ettől kezdve az ember többé nem merül el a történetekben, hanem szembeállítja magát velük; a történetet megrogzítja [...] Az ún. »történeti idő« igazi ismertetőjele nem az, hogy az írásban hátrahagyott örökség által az emberiséggnek ezt a magaskultúrákkal megnyíló új korszakát világosabban tudjuk megismerni annál, amint az a korábbi évezredek néma örökségéből lehetséges volt, hanem épp az a tény maga, hogy a magaskultúra embere ír, hogy nyelvi emlékeket hoz létre, hogy visszaemlékezéseket hagy hátra, hogy az eseményeket egymással világos értelmi kapcsolatba rendezi – hogy történeti tudata van. A szóban továbbadott mítosz is hagyományt jelentett: az ősökkel állott összefüggésben. Ez az összefüggés azonban nem volt világos, a szimbolikus általánosítás homályában rejtve maradt. A mítoszból hiányzik az évszám, az igazi név, az egyszerűségében épp így és nem másképp megtörtént tény.” (Der Große Herder, 5. neubearb. Aufl. Bd X: Der Mensch in seiner Welt, Freiburg: Herder, 1962, 47. o. kiemelések az utolsó kivételével F. M. I.). Idézzük az eredeti szöveget is: „Der Unterschied zwischen der Lautschrift und der Bilderschrift ist wesentlich. Er macht ein grundsätzlich anderes Verhältnis zu den im Zeichen wiedergegebenen Dingen aus. Die Bilderschrift ist die unmittelbare Wiedergabe einer Erfahrung, nicht also die Wiedergabe des gesprochenen Wortes. Die Abfolge solcher Formen der Bilder ist, auch dann, wenn sie zu einem Symbol verdichtet sind, mehr eine Bilderzählung als eine eigentliche Schrift [...] ist doch bemerkenswert, daß die Lautschrift der Hochkulturen ziemlich unvermittelt und in den Grundzügen bereits fertig auftrat. Der entscheidende Schritt von der Bilder- zur Lautschrift geschieht also sprunghaft, ein Merkmal für alle epochalen Wandlungen der Geschichte. [...] – Nun ist der Mensch nicht mehr eingebettet in das Geschehen, sondern er stellt sich dem Geschehen gegenüber; er hält es fest [...] Nicht, daß wir nun in der schriftlichen Hinterlassenschaft diese neue, mit den Hochkulturen angebrochene Epoche der Menschheit deutlicher erkennen können, als es aus den stummen Hinterlassenschaften der früheren Jahrtausende möglich war, ist das eigentliche Merkmal der sog. 'Historischen Zeit', sondern eben die Tatsache selbst, daß der Mensch der Hochkulturen schreibt, daß er Sprachdenkmäler setzt, daß er Erinnerungen hinterläßt, daß er die Ereignisse miteinander selbst zu einem hellbewußten Sinnegefüge verbindet – daß er Geschichtsbewußtsein hat. Auch der mündlich weitergegebene Mythos stellte Überlieferung dar: er war im Zusammenhang mit den Vorfahren geschaffen. Aber dieser Zusammenhang war undeutlich gewesen, blieb im Dunkel der symbolischen Verallgemeinerung verborgen. Dem Mythos fehlt die Jahreszahl, der wirkliche Name, die einmalig so und nicht anders geschehene Tat.”

kezdetleges, primitív kultúrákat jellemző szóbeliséghez képest az alfabetikus ábécé, majd később a könyvnyomtatás feltalálása egyértelmű, határozott előrelépést jelent, olyan forradalmi fejleményt, mely lehetővé tette az európai tudományok, az európai civilizáció, technika és kultúra kifejlődését, az emberiség felhalmozott kultúrkincsének megőrzését és rendszerezett formában való továbbadását. Az absztrakt, fogalmi gondolkodás kialakulása az úgymond primitív népek alacsonyabb rendű mitológiai-képies képzeletvilágához képest az ember állatvilágból való kiemelkedésének, magasabb rendű lényé, éppenséggel emphatikus értelemben vett emberré válásának döntő lépése, a nyugati tudomány létrejöttének elengedhetetlen feltétele, melyre elhomályosult tekintettel, áhítattal pillanthatunk vissza: csodálattal kell adóznunk neki és elévülhetetlen, visszavonhatatlan tettként kell ünnepeelnünk. Forradalmi változásról van szó mindkét értelmezés esetében, ám a különbség mégsem lebecsülendő. Míg az előbbi esetben egy teleologikus szemléletmód elérzékenyülten tekint vissza arra a fordulatra, melynek segítségével önmagává vált, és az önmagává válás előre kijelölt pályáján való mozgás vagy előrehaladás egyik – minden bizonnyal – legnagyobb lépéséről vagy egyenesen ugrásáról próbál viszszaillantva önmagának számot adni, addig a másik esetben kvalitatív változásról vagy paradigmaváltásról van szó: nem annyira egy egyenes, előre kijelölt úton tett mérföldes lépésről, mint inkább magának az útnak a megváltozásáról. A feltétlen azonosulás önmagát ünneplő attitűdjét pedig többé-kevésbé a hűvös távolságtartás váltja fel.

A szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés filozófiai-metafizikai forradalomként való felfogása azt jelenti, hogy az írásbeliség kialakulása Platónnál mintegy ontológiai következményekkel járt: a filozófia döntő változáson ment keresztül, létrejött a jelentés platonizmusa, az állandó időtlen lényegekként felfogott ideák tana. Egy partikulárisnak tűnő – kommunikációtechnológiai – változást az egész filozófiai világszemlélet alapvető megváltozása követi. A kérdés ezen a ponton magát a filozófiát – a filozófia keletkezését, mibenlétét, lényegét – illeti. A szóbeliség–írásbeliség váltás felől elmondható: az európai filozófia alapvető szemléletmódjának – a platonizmusnak – a kialakulásában a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés döntő szerepet játszott; a platóni ideák, mint örök időtlen lényegegy filozófiai felfogása, a szójelentések időtlensége („fogalmak”), egyszóval a nyugati metafizika tipikus látásmódja szorosan az írásbeliség kialakulásához kötődik. Az írott nyelv képzete és az időtlen platóni ideák – a későbbiekben általános természettörvények – elképzelése szorosan összefügg egymással. Míg az élő nyelv kontextuális, a szavak a szituáció konkrétságában nyerik el értelmüket, addig az írott nyelv alkalmas időtlen lényegegy képzetének felkeltésére. Az ideatan mint ontológia alapja az ideális-időtlen szójelentések írott nyelv sugallta felfogása.

Az írásbeliség és a platonizmus között megállapított összefüggés első pillantásra meghökkentőnek, túlon túl radikálisnak tűnhet, s e tézist mind a mai napig kisebb-nagyobb fejcsoválás, értetlenség kíséri. Nem véletlenül, hiszen itt nagyon is különemű dolgokról van szó. Az írásbeliség a kultúra- vagy művelődéstörténet ténye, eseménye, míg a platonizmus egy meghatározott filozófiai világkép, mely az európai gondolkodás fő áramát uralta: mi közük volna egymáshoz? Lehet-e vajon kommunikációtechnológia és ontológia egymástól fényévnyi távolságban fekvő tartományainak egymásra vonatkoztatását plauzibilis feltevésként egyáltalán csak komolyan fontolóra is venni?

Pedig itt éppenséggel erről volna szó, s ha a heideggeri, gadameri filozófiai-hermeneutikai látásmód felől vesszük szemügyre a dolgot, akkor ez az összefüggés

korántsem tűnik olyan meghökkentőnek. Hermeneutikai nézőpontból kommunikáció-technológia, kommunikációfilozófia (a nyelv és a kommunikáció problémakörének a szóbeliség-írásbeliség paradigma felőli megközelítése) és metafizika kölcsönös összefüggése, egymásra vonatkoztatása nem tűnik valóságtól elrugaszkodott hipotézisnek. Legalábbis csöppet sem kevésbé valóságtól elrugaszkodott hipotézisnek, mint Heidegger némely – hasonló irányba mutató, s ugyancsak nem kis meghökkenést kiváltó – gondolata.

Hogy csak egyetlen példát említsek: a késői Heidegger szerint a filozófia egy adott történelmi pillanatban – éppenséggel Platón korában – nem pusztán radikális változáson megy keresztül, hanem ekkor alakul ki vagy jön létre voltaképpen az, amit sajátlagosan filozófiának nevezünk. Mint Heidegger például a „Was ist das – die Philosophie?” című írásában kifejti, Hérakleitosz számára még egyáltalán nem létezik a filozófia, Hérakleitosz és Parmenidész még nem voltak filozófusok – és pedig azért, mert ők voltak „a nagyobb gondolkodók” –; „a filozófia felé vezető lépést, melyet a szofisztika készített elő, elsőként Szókratész és Platón tette meg”.<sup>7</sup> Vagy ahogy Platón igazság-tanáról írott, nagy vitákat kiváltó tanulmányában fogalmazott: „A létező létét illető gondolkodás Platóntól kezdve válik »filozófiává«, mivel az »ideákra« való felpillantás lesz. A Platónnal kezdődő »filozófia« innentől kezdve azonban annak a jellegével bír, amit később »metafizikának« neveznek.”<sup>8</sup> Hasonló formulázások a Nietzsche-előadásokban is főtűnnek: „A létnek ideaként való értelmezésével kezdődik a meta-fizika. Ez az értelmezés határozza meg az elkövetkező időben az európai filozófia lényegét. [...] Az egész európai filozófia nem egyéb, mint platonizmus. Metafizika, idealizmus, platonizmus lényegében ugyanazt jelenti. Ott is meghatározóak maradnak, ahol ellenmozgások és megfordulások jutnak érvényre. Az európai filozófia történetében Platón lesz a filozófus mintaképévé.”<sup>9</sup>

Mindez messzemenően egybevág azzal, amire – Havelock nyomán – Nyíri Kristóf hangsúllyal utalt, hogy ti. „az írás Platón számára nem pusztán új közeg volt, melyben filozófiáját kifejezhette; ellenkezőleg, az írás, az írásbeliség tapasztalata, a platonizmus forrását magát jelentette”<sup>10</sup>, és pedig annyiban, amennyiben „az absztrakt terminusokat, s ezzel a platóni ideákat, az írás szintaxisa teremti”.<sup>11</sup> „A szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés” – írja másutt Nyíri – „világtörténetileg

<sup>7</sup> M. Heidegger: *What is Philosophy?* Bilingual edition, trans. Jean T. Wilde and William Kluback, Albany, NY: NCUP, Inc., é.n., 46., 52. o.

<sup>8</sup> M. Heidegger: *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9: 235. o. Lásd hasonlóképpen a nevezetes humanizmuslevélben: uo. 316. – Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1975-től) a továbbiakban GA, Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Tübingen: Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötettség, majd kettőspont után a lapszám megjelölése. Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979; LI = *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Gondolat, 1989; IM = Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest: Kossuth, 1984.

<sup>9</sup> GA 48: 296. sk. o. Lásd még *Vorträge und Aufsätze*, 4. kiad. Pfullingen: Neske, 1978, 75. o.; GA 67: 89. o.; GA 66: 78. o. Az utóbbi helyen ez olvasható: „Az [...] európai filozófia történetének egésze a maga alapbeállítottságait illetően nem más, mint a »metafizikaként« [...] felfogott filozófia” (kiemelés az eredetiben).

<sup>10</sup> „A virtuális egyetlen filozófiájához”. Lásd [http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/kmfil/kutatas/nyiri/ve\\_fil.htm](http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/kmfil/kutatas/nyiri/ve_fil.htm)

<sup>11</sup> Nyíri Kristóf: „A 21. század filozófiája felé”, *Filozófia az ezredfordulón*, szerk. Nyíri Kristóf, Budapest: Áron, 2000, 387–405, idézet: 387. o. Kicsit később Nyíri összefoglalóan így fogalmaz: „Az írott nyelv kelti azt a benyomást, hogy minden szó alapvetően egyféleképpen bír jelentéssel, tudniillik azáltal, hogy jelöl valamit. Annak a valaminek, ha absztrakt terminusokról volt szó, absztrakt tárgynak kellett lennie: imígyen születtek a platóni ideák” (uo. 388. o.). Lásd még uő.: „Poszt-literális mint a XX. század filozófiájának forrása”, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére, szerk. Schmal Dániel, Budapest: Atlantisz, 2002, 195–215. o., elsősorban: 201. o.

tekintve, Görögországban játszódtott le, s Platón volt az a filozófus, akinek műve először testesíti meg a nyelv mint írott vagyis mint *látott*, nem pedig *hallott* nyelv tapasztalatát”.<sup>12</sup>

Az írásbeliségre való áttérésről Heideggernél nem esik szó, ám hogy Platón korában az európai gondolkodás egészen döntő és alapvető változáson ment keresztül, a lehető legnagyobb hangsúllyal kerül előtérbe. A látással szemben a hallásnak, mint híradásnak, közlésnek, üzenet-továbbításnak, hírüladásnak, hírhozásnak (Hermész az istenek hirnöke) a hermeneutika számára adódó jelentőségét másfelől aligha kell részletesebben ecsetelni. Megérteni elsősorban a hallottakat kell, és az írott szöveg megértése – hermeneutikai nézőpontból – nagyrészt attól függ, milyen mértékben vagyunk képesek a leírtakat élő beszédként hallani, avagy élő beszéddé visszaváltoztatni. (A pietista hermeneutika, amely Gadamer, de Heidegger számára is fontos előzményként szolgál, hasonlóképpen úgy vélte, a bibliai szövegek megértése csak akkor lehet sikeres, ha a szövegekhez a beszélő mindenkor affektív állapotát, szavainak az élő beszéd által kísért hangsúlyát, modulációját képesek vagyunk odagondolni; csak ebben az esetben fogjuk *helyesen* érteni a szöveget).<sup>13</sup>

## II.

Ezen előzetesen felvillantott párhuzam után tézisem így hangzik: az ún. kontinentális filozófiával szemben a nyelvprobléma elhanyagolását illetően megfogalmazott, Carnapra visszanyúló szemrehányással ellentétben:

- (1) a nyelv problémája Heidegger és Gadamer fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodásában egészen elsőrendű szerepet játszik, továbbá
- (2) ez a nyelvfelfogás a maga módján nagyon is ismeri a szóbeliség–írásbeliség problémakörét, és elsődlegesen a szóbeliségre, a beszélt nyelvre orientálódik.

A következőkben röviden ismertetésre kerülő fenomenológiai-hermeneutikai megfontolások fényében – harmadikként – az a további, erős tézis is megfogalmazható, mely szerint a „nyelv” fogalmának kialakulása elképzelhetetlen az írásbeliség, az írott nyelv kialakulása nélkül, s valójában már mindig is azt veszi alapul. A nyelvről alkotott tudományos–filozófiai elméletek eszerint látens módon az írott nyelvből indulnak ki, s az elsődlegeset, a beszélt nyelvet a másodlagosból, a származékosból, azaz az írott nyelvből próbálják – annak szemléletmódjával és fogalomtárával – mintegy visszafelé, hátrafelé pillantva megérteni és pillantásuk körébe vonni.

Mindenekelőtt azt a kettős tézist próbálom meg igazolni, mely szerint a nyelv problémája elsőrendű szerepet játszik Heidegger és Gadamer fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodásában, és ez a nyelvfelfogás elsődlegesen a szóbeliségre, a beszélt

<sup>12</sup> „Heidegger és Wittgenstein”, Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai, Budapest: Atlantisztisz, 1991, 123. sk. o. Kiemelések az eredetiben.

<sup>13</sup> Lásd például J. J. Rambach: „Erläuterung über seine eigenen Institutiones Hermeneuticae Sacrae (1723)”. In H.-G. Gadamer – R. Boehm (szerk.): Philosophische Hermeneutik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, 62. skk o. Vö. még a szerkesztők előszavát (uo. 20. skk. o., különösen 21. o.: „Das Lieblingsstück der pietistischen Hermeneutik war die Lehre von den Affekten”), továbbá Diltheynek „Die hermeneutische Lehre des Pietismus von den Affekten” fejezetcímét viselő fejtegetéseit (Gesammelte Schriften, Bd. XIV, 618. skk. o.).

nyelvre orientálódik.<sup>14</sup> A nyelv lényegét Heidegger a *Lét és időben* – ismeretes módon – a beszéd felől közelíti meg; a nyelv elsődleges formája a beszéd. A beszédben az ember hangolt-megértett világban-való-léte „szóhoz jut”.<sup>15</sup> A beszédben az ember kifejezi magát, azt a módot, ahogy találja magát a világban és mindenkori világban-létét hangoltan megértette. Nyilvánvaló, hogy ebben az összefüggésben Heidegger számára a beszéd: élő beszéd, a mindenkori tevékenységbe ágyazott beszéd. Beszélni pedig korántsem annyit tesz, mint kijelentéseket tenni. A kijelentés az értelmezésnek, az értelmezésteli eredeti beszédnek csupán távoli derivátuma. Heidegger nevezetes példája: „a kalapács nehéz”. Ennek úgynevezett jelentése korántsem az, magyarázza, hogy – amint a teoretikus beállítottságon alapuló ún. logikai elemzés vélné – a

<sup>14</sup> A következő összefoglaló ábrázolásban az elmúlt években végzett kutatásaimra és az azok eredményeit közlétevé tanulmányokra támaszkodom. Hermeneutika és nyelv viszonyának különböző vonatkozásaival, a hermeneutika nyelvfelfogásával, hermeneutika és nyelvfilozófia kapcsolataival, beleértve a szemiotika, a filológia, az etika és az esztétika kérdéseit, a következő írásaimból foglalkoztam: „Hat die Hermeneutik eine Sprachphilosophie?“, *Das Phänomen und die Sprache*, hrsg. J. Trinks, Wien: Verlag Turia & Kant, 1998, 97–116. o.; „Gadamer's Destraktion der Ästhetik im Zusammenhang seiner philosophischen Neubegründung der Geisteswissenschaften“, *Denkwege 1: Philosophische Aufsätze (Reihe der Tübinger Gesellschaft für phänomenologische Philosophie)*, hrsg. D. Koch, Tübingen: Attempto-Verlag, 1998, 25–54. o.; „Hermeneutik und Philologie: »Verständnis der Sachen«, »Verständnis des Textes«“, *Berliner Beiträge zur Hungarologie 11*, Berlin–Budapest 1999, 11–25. o. (angolul: „Hermeneutics and Philology: 'Understanding the Matter', 'Understanding the Text'“, *Continental Philosophy Review XXXIV*, n. 3, September 2001, 269–285. o.); „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik: Wort, Gespräch und Sache“, *Hermeneutische Wege*. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, hrsg. G. Figal – J. Grondin – D. Schmidt, Tübingen: Mohr, 2000, 191–205. o. (angolul: „On the Hermeneutic Understanding of Language: Word, Conversation and Subject Matter“, *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics*, ed. Lawrence K. Schmidt, Boulder – New York – Oxford: Lexington Books, 2000, 59–66., 174–177. o.; magyarul: „Szó, beszélgetés, dolog: A gadameri hermeneutika nyelvfelfogása“, *Vulgo. Bölcséleti folyóirat II*, 2000/3–5, 101–113. o.; átdolgozott és kibővített formában újranyomva a Hermeneutikai tanulmányok. I. című kötetben, Budapest: L'Harmattan, 2001); „Az esztétikai horizont meghaladási kísérlete József Attila esztétikai írásaiban és Gadamer hermeneutikája. Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg“, I-II. *Literatura 2000/4*, 397–419. o. és 2001/2–3, 208–278. o.; „Fogalom és alak, gondolat és szó. Párhuzamok és érintkezési pontok József Attila, Croce és Gadamer esztétikai nézeteiben“, *Irodalomtörténet*, 2002/3, 395–411. o. (kötetben, átdolgozva és kibővítve az előző kétrészes tanulmánnyal együtt: József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája. Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg, Pozsony: Kalligram, 2003); „Szó és jel. A strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból“, *Világosság*, 2001/4–5, 110–124. o. (átdolgozva és kibővítve lásd a Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet című kötetben; szerk. Fehér M. István – Kulcsár Szabó Ernő, Budapest: Osiris, 2004, 54–81. o.); „Hermeneutika, etika, nyelvfilozófia“, *Világosság*, 2003/5–6, 73–81. o.; „A megismerés hermeneutikai felfogása“, *Bölcsélet és analízis*, szerk. Farkas Katalin – Orthmayr Imre, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2003, 142–164. o.; „Filozófia, retorika, hermeneutika“, *Világosság*, 2003/11–12, 19–32. o.; „»Az eszme érzéki ragyogása«: Esztétika, metafizika, hermeneutika (Gadamer és Hegel)“, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003/3, 235–304. o. (átdolgozott formában újranyomva a Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet című, idézett kötetben: 264–332. o.); „Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert“, *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer's im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, hrsg. I. M. Fehér, Heidelberg: Winter Universitätsverlag, 2003, 15–31. o.; „Filozófia és hermeneutika – tudomány és beszélgetés“, *Útkereső értelmezések*, szerk. Susszer Zoltán László, Budapest: L'Harmattan, 2004, 9–29. o.; „Zur Bildtheorie des Wortes – »so wahr, so seiend«“, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, hrsg. G. Figal, Tübingen: Mohr Siebeck, Bd. 3, 2004, 81–98. o.; „Wort und Zeichen. Die strukturalistisch-semiotische Sprachauffassung aus hermeneutischer Sicht“, *Spielarten der Sprache. Transgressionen des Medialen in der Literatur*, hrsg. E. Kulcsár-Szabó – Cs. Lőrincz – G. T. Molnár, Budapest: Osiris, 2004, 19–42. o.; „Bild und Sprache. Über den Zusammenhang zwischen Kunst- und Sprachauffassung in der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's“, *Spielarten der Sprache*, uo. 67–85. o.; „Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás“, *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, idézett kötet, 368–447. o.; „Hermeneutika, irodalom, medialitás. Írásbeliség és könyvnyomtatás mint az irodalmi jelentés közvetítésének, a tudás és a tradíció átadásának közege“. Szerep és közeg. Medialitás a magyar kultúratudományok 20. századi történetében, szerk. Oláh Szabolcs, Simon Attila és Sziráki Péter (Ráció–Tudomány 9), Budapest: Ráció Kiadó, 2006, 255–272. o.; „Létezik-e szó szerinti jelentés?“, *Világosság* 2006/8–9–10, 185–196. o., <http://www.vilagossag.hu/pdf/20070507214049.pdf>.

<sup>15</sup> Lásd SZ 160. sk. o. (LI 305. sk. o.)

kalapács nevű dolog mint valamifajta szubsztancia rendelkezik a nehézség tulajdonságával, nem egy szubjektumról állítunk egy predikátumot. Ha Heidegger azt mondja, ennek a szóbeli megnyilvánulásnak az értelme nem más, mint az, hogy „A kalapács túl nehéz”, vagy még inkább „Túl nehéz! A másik kalapácsot!”,<sup>16</sup> akkor nyilvánvaló, hogy kiindulópontját a szituáció kontextusába ágyazott élő beszéd alkotja.<sup>17</sup> Ez utóbbi egy módja a hallgatás is. Hiszen értelmesen mondhatjuk azt: „hallgatása beszédes volt, sokatmondó”. Mint ahogyan azt is: „Szavai semmitmondóak voltak, kongtak az ürességtől” (oly veszély, mely minden beszédet fenyeget, s melyet reményeim szerint jelen előadás, illetve dolgozat elkerül). Ebben az eleven beszédben továbbá egyáltalán nincsenek szubjektum-predikátum szerkezetű állítások. Persze ha azután írásban rögzítjük „a kalapács nehéz” szóbeli megnyilvánulást, majd kritikai distanciával szemlélve ismétlődő módon, újra és újra elemezzük, könnyen juthatunk arra a – logikainak nevezett – felfogásra, hogy itt egy szubjektumról állítanak valamit időtlen módon. (Ebben az összefüggésben esetleg feltehetjük majd azt a kantianus kérdést: vajon a predikátum fogalma benne rejlik-e a szubjektumban vagy nem, vajon analitikus vagy szintetikus állításról van-e szó?)

\*

„Persze ha azután írásban rögzítjük ezt a szóbeli megnyilvánulást...” – fogalmaztam az imént, s itt szeretnék egy kis kitérőt tenni. A tavalyi évben, 2007-ben emlékeztünk meg Hegel *Fenomenológiája* megjelenésének kétszázadik évfordulójáról, s a témák egyike, melyről a vonatkozó konferencián beszélni terveztem – ám azután mégsem arról tartottam előadást<sup>18</sup> – kifejezetten nyelvfilozófiai jellegű volt, s hermeneutikai nézőpontból kívánt néhány kritikai megjegyzést fűzni a hegeli *Fenomenológia* érzéki tudatról szóló fejezetéhez. Hegel itt amellet érvel, hogy az egyes érzéki dolgok elérhetetlenek a tudat, illetve a nyelv számára, mely utóbbiak eleve az általános közegében mozognak. Mint írja: „az érzéki ez, amelyet gondolnak, *elérhetetlen* a nyelv számára, amely a tudatra, a magánvalósága szerint általánosra tartozik”. Hegel a következő kísérlet elvégzésére kér minket. „Arra a kérdésre tehát: *mi a most?* azt feleljük például: *a most az éjszaka*. Hogy megvizsgáljuk ennek az érzéki bizonyosságnak az igazságát, ahhoz elegendő egy egyszerű kísérlet. Leírjuk ezt az igazságot; valamely igazság nem veszíthet azáltal, hogy leírjuk; éppúgy azáltal sem, hogy megőrizzzük. Ha *most, ebben a délbén, újra* megnézzük ezt az igazságot, azt kell mondanunk, hogy elavult.”<sup>19</sup> Hegel argumentuma egyszerű és lefegyverző, úgy tűnik, nem lehet ellene kifogást emelni. Azon helyek egyike ez, ahol a filozófus, a már önmagához eljutott filozófiai (abszolút) tudás az egyszerű hétköznapi, érzéki

<sup>16</sup> SZ 157. o. (LI 301. o.)

<sup>17</sup> A beszéd pragmatikai kontextusának figyelembevétele miatt az irodalomban szokás Heideggert a pragmatizmushoz közelíteni. Lásd Richard Rorty: „Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey”, Rorty: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, 37–59. o.; „Heidegger, Contingency and Pragmatism”, Rorty: *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 27–49. o., különösen 32. skk. o. A kérdés monografikus feldolgozásához lásd Mark Okrent: *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Ithaca: Cornell University Press, 1988. Lásd még Gadamer, GW 10: 5. o.

<sup>18</sup> Lásd „A filozófiába való bevezetés mint filozófiai probléma és A szellem fenomenológiájának öntertelmezése az Előszó egy bekezdésének tükrében”, *Világosság* 2008/3–4, 9–35. o., itt 10. o., <http://www.vilagosság.hu/pdf/20080513112946.pdf>

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1961, 58. o.

tudatot – mint Feuerbach fogalmazott – voltaképpen ugratja, tréfát űz vele.<sup>20</sup> Hegel úgyszólván hamiskásan mosolyogva, magabiztosan, igaza biztos tudatában megjegyzi: „Leírjuk ezt az igazságot; *valamely igazság [ugyebár] nem veszíthet azáltal, hogy leírjuk*”. Van-e értelmes ember, aki kételkednék ebben? Nos, ha a filozófiai hermeneutika látásmódjában némi jártasságra tettünk már szert, akkor ahelyett, hogy zavartan elhallgatva – jószerivel azt sem tudván, miről van szó –, kicsit értetlenül ugyan, de alázattal fejet hajtának Hegel igaza előtt, a leghatározottabban fel kell lépniük ellene. „*Valamely igazság [ugyebár] nem veszíthet azáltal, hogy leírjuk*”. De igen – szólhatunk közbe –, nagyon is „veszíthet azáltal, hogy leírjuk”: jelentéskiüresedés, jelentés-eltolódás mehet végbe a kontextus megváltozása következtében, mint ahogy Hegelnél éppen erről van szó (az éjszakából nappal lesz) stb. Hegel nyelvfelfogása itt csendben, kéz alatt az írott nyelv felé vesz irányt, vagy már mindig is belőle indul ki; az írott nyelvből, mely nem ismeri az időt, s így időtlen igazságokat vesz célba, azaz az igazat eleve időtlenként érti. „A nyelv azonban [...] az igazabb”<sup>21</sup> – mondja Hegel –, s ezzel vél triumfálni, azt gondolván, hogy most bizonyította: partikuláris érzéki dolgokat, partikuláris érzéki igazságokat egyszerűen lehetetlen nyelviileg megfogalmazni. „A nyelv azonban [...] az igazabb” – mondja –, s itt csendben azt a kérdést tesszük fel: *Melyik nyelv?* Nyilván az írott, nem pedig a beszélt nyelv, mint ahogy Hegel elég egyértelműen utal is rá: „*Leírjuk ezt az igazságot; valamely igazság nem veszíthet azáltal, hogy leírjuk; éppúgy azáltal sem, hogy megőrizzük.*” A szituációhoz kötött beszéd, a szóbeli megnyilvánulás közegében Hegel láthatóan idegenkedve mozog, nem érzi otthon magát benne; az ilyesfajta megnyilvánulást feltűnően gyorsan az írott nyelv biztos medrébe kívánja terelni, amikor azt javasolja, hogy az épp tapasztalt dolgot úgymond „írjuk le”. Ha kérésének eleget teszünk, aligha van immár megállás, abszolút idealizmusának egész teóriáját el kell fogadnunk. Az írott nyelv iránti preferenciáját Hegel a mű egy későbbi helyén elég nyilvánvalóan jelzi is: „a nyelv [...] a kéz által szilárdabb egzisztenciát kap, mint a hang által”,<sup>22</sup> írja, s az írott nyelv elsőbbségének – a korábbiakban csak hallgatólagosan odaértett – tézise ezzel világosan megfogalmazódik. Miközben persze kétségtelen, hogy a kéz által kapott egzisztencia valóban szilárdabb, mint a hang általi. Csakhogy a kérdés az: vajon a hétköznapi életben egymással kommunikálva, állandóan papírdarabokat rántunk elő, s azokra írogatunk?

Hegelhez hasonló álláspontot képvisel később Husserl is, amikor azt írja: „a minden időre szóló feltétlen érvényesség nyilvánvalóan a kijelentés intenciójának része”. „*Az igazság [...] »örök«*, vagy pontosabban: eszme, s mint olyan, időtlen”, szögezi le.<sup>23</sup> Ám vegyük csak az említett heideggeri példát: „a kalapács nehéz”. Vajon erre is áll-e ez az intenció, ti. „a minden időre szóló feltétlen érvényesség”? Először is az adott szituációt tekintve meglehetősen szokatlan, sőt mesterkelt és fonák volna, ha az említett verbális megnyilatkozást egyáltalán leírnánk. De keressünk olyan kontextust, amelyben ez nem elkép-

<sup>20</sup> L. Feuerbach: „A hegeli filozófia kritikájához”, uő.: *Filozófiai kritikák és alapelvek*, Budapest: Helikon, 1978, 91–158. o. Lásd itt 131. o.: „A Fenomenológia egész első fejezetének tartalma tehát az érzéki tudat számára nem egyéb, mint [...] az önmagában bizonyos gondolatnak a természetes tudattal való szójátéka.” (Kiemelés F. M. I.) 133. o.: „a Fenomenológia [...] az érzéki tudattal való abszolút szakítással kezdődik [...], nem a gondolat másletével, hanem a gondolat másletének gondolatával [...], amiért is a gondolat már előre bizonyos az ellenfele feletti győzelemben – innen a humor, ahogyan a gondolat az érzéki tudatot ugratja [...]”

<sup>21</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 59. o.

<sup>22</sup> Uo. 164. sk. o.

<sup>23</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, I, 39. §. Tübingen: Niemeyer, 1980 (a 2. kiadás változatlan utánnyomása) 127. sk. o. (kiemelés tőlem – F. M. I.); vö. 36. §, uo. 117. o.



zelhetetlen. Mondjuk, kalapálás közben nagy zaj van körülöttem, a mellettem álló ember nagyot hall, én meg be vagyok rekedve, elment a hangom, a mutogatás pedig nem vezet eredményre. Ebben az esetben elképzelhető, hogy leírnám egy darab papirosra: „a kalapács nehéz”. Mi történne ekkor? Nagy valószínűség szerint az, hogy a másik, miután átnyújtottam neki, ő meg elolvasta, bólintana, kimenne a másik szobába, és hozna egy másik kalapácsot. Föltéve persze, hogy megérti a helyzetet, azaz kijelentésem „intencióját”. Vajon elképzelhető-e az az eset, hogy elolvassván az írást bólintana, majd így szólna: „Értem, értem, rendben van, ezt most elteszem, s holnapután leellenőrzöm, még mindig így van-e”? Nem azt gondolnám-e ekkor, hogy tökéletesen félreértette a helyzetet? Esetleg egy másik életvilágból, mondjuk a Marsról érkezett ide? Vagy előfordulhat-e, hogy e kijelentést saját magamnak felírom egy darab papirosra, s elteszem, hogy legközelebb, amikor egy szerszámos műhely közelébe érek, előhúzzam, s az első kezem ügyébe kerülő kalapácson leellenőrizzem a papiroson szereplő kijelentés igazságát?<sup>24</sup>

\*

Visszatérve korábbi gondolatmenetünkhöz, Heidegger a nyelvi megnyilvánulásokat vizsgálva előszeretettel hoz fel az élő beszédre különösen jellemző csonka mondatokat, elliptikus szerkezeteket példa gyanánt. „A kalapács nehéz”-hez kapcsolódó két példa („Túl nehéz!”, „A másik kalapácsot!”) maga is ilyen. De említhetnénk azt a példát is, mely már a doktori disszertációjában feltűnik: „Tűz!”<sup>25</sup> A beszélés a világban való lét egy módja – magyarázza ugyanezen példán szemléltetve egy későbbi előadásán; valami eredeti, ami megelőzi a kijelentéseket, ítéleteket, ez utóbbiak éppen belőle kiindulva érthetők meg. A logikában tradícióvá vált ugyan, hogy az olyan szavakat, mint „Tűz!” ítéletekként fogják fel. De hát itt nem a tűz nevű dolog vagy szubsztancia meglétét akarják konstatálni a világ egy tér-időbeli pontján: ha ennek a felkiáltásnak van jelentése, akkor csak az lehet: „Mindenki ugorjon ki az ágyból!”<sup>26</sup> A *Lét és időben* gyakran jelennek meg kulcspozícióban vonatkozó- és kérdő névmások, határozószók, módosítószók (als-was, Woraufhin, jetzt-da, damals-als, dann-wann, um-zu), egyszóval minden, ami nem szubsztantívum, nem főnév. Magát a „Wesen”-t is Heidegger verbálisan, igeiként fogja fel.

Gondolkodásának további szimptomatikus vonásaként kell tekintenünk azt a tényt, hogy magának a nyugati metafizikának az alapvető fogalmait és terminológiáját szisztematikusan az eleven hétköznapi beszédbe ágyazott jelentésükre törekszik visszavezetni, s így lefordítani. Például, *uszia*: a ház körüli javak, jószágok együttese, a birtok,<sup>27</sup>

<sup>24</sup> További kiegészítő megfontolásokat, valamint e problémakör néhány további elágazását illetően lásd a Függelékét.

<sup>25</sup> GA 1: 180. o. „A disszertáció eredménye”, írja Gadamer, „hogyan ti. a »Tűz!« felkiáltás ellenáll valamiféle predikatív kijelentéssé való logikai átalakításnak [...], a későbbi Heidegger számára ama legelső gyanu megerősítéseként tűnhetett föl, mely szerint a logika egyfajta ontológiai leszűkítésben szenved” (GW 3: 273. o.). Mint Gadamer hangsúlyozza, a fiatal Heidegger, aki Rickert tanítványaként a személytelen ítéletek logikáján dolgozott, és a husserli észrevevős-fenomenológia mögé próbált visszakerdezní, ezen a példán tapasztalhatta, hogy a felkiáltások a predikatív ítéletté való átalakításnak ellenállnak (uo.).

<sup>26</sup> GA 17: 21. o. (Ez a magyarázat az 1923-as első marburgi előadás során hangzott el, s Heidegger erre a példára később többször is visszatért, így pl. az 1928/29-es előadáson, továbbá a Kant-könyvben; lásd GA 27: 191. o.; GA 3: 227. o.) Az elliptikus mondatokat – mint arra a szövegben nemsokára kitérek – Wittgenstein is különös figyelemben részesíti.

<sup>27</sup> Vö. GA 18: 26. o.; GA 19: 467. o.; Einführung in die Metaphysik, Tübingen: Niemeyer, 1976, 148. o.; Zollikoner Seminar, hrsg. M. Boss, Frankfurt am Main: Klostermann, 152. o.; „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, sajtó alá rendezte H.-U. Lessing, Diltthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6 (1989): 237–69. o., itt 253. o.; GA 61: 92. o.; GA 64: 100. o. Vö. Gadamer GW 3: 385. o.; GW 10: 19., 40. sk. o.

*idea*: a dolog kinézete,<sup>28</sup> *logosz*: beszéd,<sup>29</sup> *aletheia*: elrejtetlenség<sup>30</sup> stb. A nyugati metafizika alapszavait Heidegger ott próbálja tetten érni, ahol kiszakadtak az eleven életből, s oda is próbálja visszahelyezni őket. A beszédnek ilyenformán eredetileg semmi köze nincs olyasméhez, mint megismerés, kutatás, teoretikus kijelentések és kijelentéssz összefüggések; a beszéd egyszerűen – mint fogalmaz – a „gondozott környezeti világ testére van szabva”.<sup>31</sup> „Így hát teljesen fonák dolog, a nyelv elemzését a logika teoretikus kijelentéséből vagy effélékből indítani.”<sup>32</sup>

A hétköznapi nyelvhasználatra és mindenekelőtt a szóbeliségre orientálódó hermeneutikai nyelvfelfogás számos párhuzamot mutat a XX. század egy másik jelentős filozófusa, Ludwig Wittgenstein felfogásával. Az elliptikus szerkezeteket Wittgenstein is kitüntetett figyelemben részesíti, jó példa erre a „Lapot!” elemzése a *Filozófiai vizsgálódások* 19. és azt követő paragrafusaiban. Jellemző, hogy a 20. §-ban előfordul az „elliptikus” kifejezés is – idézőjelek között, ironikus távolságtartással. „Elliptikus” annyit tesz, mondja Wittgenstein, mint rövidített, ti. „grammatikánk egy meghatározott mintaképéhez képest”. A sugallat az, hogy a „Lapot!” mondat úgy jó, ahogy van, hiszen betölti a funkcióját, s csak a grammatika egyfajta tudálékos-okvetetlenkedő mintaképe láttatja „rövidített”-nek. Hiszen a „Hozz nekem egy lapot!” úgymond teljes értékű (négy szóból álló) mondat éppannyira felfogható volna az (egy szóból álló) „Lapot!” mondat kibővítésének, meghosszabbításának is!

A jelzett tényállás Wittgenstein ama feljegyzésének háttére előtt tesz szert további jelentőségre, melyet Nyíri Kristóf részletes interpretáció kíséretében idéz, s mely így hangzik: „A szubsztantívumtól (főnévtől) félrevezetve, a szubsztanciában hiszünk. Igen, ha a nyelvnek dobjuk oda a zablát és nem az életnek, akkor keletkeznek a filozófiai problémák.”<sup>33</sup> A „nyelvnek dobjuk oda a zablát” kitéltelt a mondottak fényében így lehetne felfogni: ha a nyelvnek, azaz a nyelvtannak, vagyis a nyelvtudománynak, pontosabban a nyelvtudomány nyelvfogalmának, még pontosabban, a nyelvtudomány írott nyelvet alapul vevő, írott nyelvet szem előtt tartó, már mindig is arra orientálódó nyelvfogalmának „dobjuk oda a zablát”, akkor keletkeznek a filozófiai problémák, értsd, a platonikus szemszögből szemlélt filozófia problémái. Ugyan-

<sup>28</sup> Lásd például GA 9: 214. o.

<sup>29</sup> Lásd például SZ 32. o. (LI 128. o.); GA 21: 1 skk. o.; GA 38: 1. sk. o.

<sup>30</sup> Lásd például SZ 219. sk. o.; GA 45: 100. o. Vö. Gadamer GW 3: 386. o. Ez a fordítás egyébként, amely filozófusok és filológusok körében évtizedekig elhúzódó heves vitákhoz vezetett, a tudományos közvéleményben leülepedett vélekedésekkel ellentétben korántsem Heidegger találmánya; hasonló fordítások a korabeli német filozófiában, sőt már korábban is közkézen forogtak. Christoph von Wolzogen kimutatja az „Unverborgenheit”-nak és színimáinak a heideggerihez hasonló értelemben való használatát a kortárs német filozófiában Natorp-nál és Nicolai Hartmann-nál, továbbá utal arra is, hogy hasonló fordításokkal (pl. „Unverstecktheit”, „Unverhohlenheit”) már a XIX. századi német-görög szótárakban találkozni lehetett. (Lásd Ch. von Wolzogen: „Es gibt». Heidegger und Natorps »Praktische Philosophie«, Heidegger und die praktische Philosophie, szerk. A. Gethmann-Siefert – O. Pöggeler, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, 319. skk., 321., 335. o.) Ugyanerre utal Gadamer is (GW 3: 386. o.; GW 8: 38. o.; GW 10: 27., 79. o.; uő.: *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 204. o.), aki úgy véli, a görög eredetihez az „Unverhohlenheit” [el nem titkolt, el nem palástolt mivolt] áll a legközelebb, ez a fordítás pedig már Humboldt-nál felbukkan. Heidegger saját-ságos teljesítménye inkább abban áll, hogy megpróbálta ezeket a fordításbeli leleteket komolyan venni és saját filozófiai perspektíváján belül szisztematikusan keretbe foglalni őket. Lásd némileg részletesebben Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja és Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig című könyveim utalásait (Budapest: Göncöl, 1992, 163. o., 1. jegyzet; Budapest: Korona Nova, 1998, 54. sk. o. 55. jegyzet).

<sup>31</sup> GA 20: 361. o.

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> „Poszt-literalitás mint a XX. század filozófiájának forrása”, id. kötet, 210. o.

itt, nem sokkal később Wittgenstein „a nyelv mindent egyenlővé tevő hatalmára” a szótárt hozza fel példaként. – A „szótár” példája Heideggernél is felbukkan, éspe- dig úgy, mint ami úgymond „a nyelv egyes darabkái és fecnijei alaktalan tömege”.<sup>34</sup> „A nyelvet” – teszi hozzá – „nem a szótárban találjuk, még ha az egész állomány ott lajstromba van is véve. Nyelv csak ott van, ahol beszélnek, ahol megtörténik, azaz emberek között.”<sup>35</sup>

„[...] ha a nyelvnek dobjuk oda a zablát és nem az életnek, akkor keletkeznek a filo- zófiai problémák” – állítja Wittgenstein; az „életben”-t szeretném itt fenomenológiai- hermeneutikai értelemben felfogni, ama maxima értelmében, ahogyan Heidegger Husserlnek a „Vissza a dolgokhoz!” jelszavát értette: „Vissza a dolgokhoz”, ti. úgy, ahogyan azok (nem a transzcendentális tudat számára, hanem) a tényleges életben adódnak. Hiszen Heidegger első világháború utáni hermeneutikai fordulata éppensé- gel abban állott, hogy Dilthey és mások életfilozófiai törekvéseit nyelvileg radikalizálta, az életfilozófiának, a tényleges élethez való visszafordulásnak egyúttal új, megfelelő nyelvet igyekezett kölcsönözni.<sup>36</sup> Jelen összefüggésben ez annyit tesz: a beszélt nyelv- ről nem az írott nyelv fényében kell számot adnunk, hiszen ilyenkor a sorrend megfor- dul, és minden a feje tetejére áll: a levezetettből, a származékosból magyarázzuk az eredetit (amint az a Saussure-féle *langue-parole* megkülönböztetés esetében is tör- ténik, ahol a *parole* teljesen a *langue* fonákjaként jelenik meg; nem egyéb, mint annak úgyszólván negatív lenyomata).

Ezen a ponton áttérhetünk Gadamer vonatkozó nézeteinek számbavételére. Ha Heidegger kiindulópontja a „Rede” volt, akkor Gadamer ehhez a mozzanathoz kapcsolódik, amikor a heideggeri fogalomban benne rejlő eleven-dialogikus jelle- get fölerősítve a nyelv alapformájaként a „Gespräch”-et jelöli meg. *A nyelv lényegét Heidegger a beszédből, Gadamer a beszélgetésből kiindulva közelíti meg.* „A beszél- getés felől, mely mi magunk vagyunk, próbáljuk a nyelv rejtélyét megközelíteni”, írja Gadamer. „[...] először a voltaképpeni beszélgetés struktúráját fogjuk megvizsgál- ni, hogy aztán meg tudjuk különböztetni annak a másfajta beszélgetésnek a saját- szerűségét, amelyben a szövegek megértése áll.”<sup>37</sup> Ebből az idézetből nem csupán az tűnik ki, hogy Heideggerhez hasonlóan Gadamer is a szóbeliség tapasztalatából közelíti meg a nyelv kérdését, hanem az is, hogy ez utóbbi (szintén Heideggerhez hasonlóan) középponti szerepet játszik az egész gondolkodásában. A nyelv problé- mája annyiban kerül filozófiai hermeneutikája középpontjába, amennyiben ez utóbbi a terminus hagyományos definíciójából, önértelmezéséből adódóan a szövegmegér- tés, szövegtértelezés problémái köré szerveződik, az utóbbi jelenséghez azonban – mint látható – a szóbeli beszélgetés felől keres hozzáférést. Mint az idézetből lát- ható, „a szövegek megértése” Gadamer számára a szóbeli beszélgetés egyik sajá-

<sup>34</sup> GA 38: 23. o. „Unmasse einzelner Stücke und Fetzen der Sprache.” A szöveg így folytatódik: „Wir sagen Wörterbuch, es sind darin Wörter und nicht Worte, nichts Gesprochenes” (az utolsó kiemelés F. M. I.). A „Gesprochenes”-re helyezett hangsúly – amely nyilván a „Geschriebenes”-szel áll szemben – ismét világó- san mutatja, hogy a nyelv Heidegger számára elsődlegesen a beszélt nyelv.

<sup>35</sup> Uo. 24. o.

<sup>36</sup> Heidegger érzékeli, hogy az életfilozófia a nyugati filozófia teoretikus beállítódásban fogant metafizikai tra- dióciójának rossz lelkiismeretét fejezi ki, ti. a metafizikának az élettől való eltávolodását, az életkérdések irán- ti közömbössé válását, az embernek pusztá szemlélődő, teoretikus lénnyé való redukcióját. Ám ha az életfi- lozófia úgy véli, elegendő az élethez való odafordulás, s meg tud lenni fogalmak és megfelelő „teória” nélkül, akkor félreérti önmagát (bővebben lásd Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja című köny- vemben; Budapest: Göncöl, 1992, 62. skk. o.).

<sup>37</sup> IM 264. o.

tos fajtája.<sup>38</sup> Ez annyit tesz: abban a mértékben sikerül megértenünk egy szöveget, amilyen mértékben sikerül visszafordítanunk élő beszéddé.

Szövegértelmezés és beszélgetés egymáshoz való közelítésének alapja az a nyelvfelfogás, mely az élő szóból, az eleven beszédből indul ki, azt veszi alapul, az írásbeliséget pedig másodlagos jelenségnek tartja. „Az írásbeliség önelidegenedés” – írja Gadamer –, „minden írott szöveg egyfajta elidegenedett beszéd, s megkívánja, hogy [...] értelemmé változtassuk vissza. Mivel az írásosság révén az értelmet egyfajta önelidegenedés éri, ez a visszaváltoztatás a voltaképpeni hermeneutikai feladat.”<sup>39</sup> Nem csak arról van szó tehát, hogy Gadamer a szóbeliséget tekinti a nyelv elsődleges jelenségének, megnyilvánulási formájának, az írásbeliséget pedig hozzá képest másodlagosnak, levezetettnek; mint látható, bizonyos fokig vonakodik az írásbeliséget egyáltalán a nyelv önmagában megálló, önálló formájának tekinteni. Gadamer szemszögéből egy írott szöveg megértésével abban a mértékben sikerül megbirkóznunk, amennyire sikerül visszaváltoztatnunk azzá, ami eredetileg volt: élő beszéddé. Gadamer „az írásos rögzítésre törekvő kijelentés megmerevedett formájáról” beszél, arról, hogy „az írásosságban kezdődik a nyelvnek saját végbemenésétől való eloldódása”,<sup>40</sup> hogy „az írásos rögzítés [...] a kijelentés értelmét teljesen elválasztja a beszélőtől”, s hogy ez „az írás sajátos gyengesége, a beszédhez képest fokozott tehetetlensége”.<sup>41</sup> Ezzel szemben „a beszélgetést épp az jellemzi [...], hogy itt a nyelv a kérdésben és a válaszban, az adásban és az elfogadásban, az egymás mellett való elbeszélésben és az egymással való megegyezésben hajtja végre azt az értelemkommunikációt, melyet az írásos hagyomány vonatkozásában a hermeneutikának kell mesterségesen kidolgoznia. Ezért nem csupán hasonlat”, folytatja, „hanem az eredeti feladatra való visszaemlékezés, ha a hermeneutikai feladat a szöveggel folytatott beszélgetésként értelmezi magát. [...] Az írásos formában megőrzött hagyományt [...] visszahozzuk az elidegenedettségből az élő jelenbe, a beszédbe”.<sup>42</sup>

Azt, hogy Gadamer nyelvfelfogása az élő beszédből indul ki, nagy erővel hangsúlyozza a *The Library of Living Philosophers* Gadamer-kötetében pl. James Risser: „nem elegendő azt mondani”, írja, „hogy a filozófiai hermeneutika számára a jelentés tapasztalata nyelvi; rögtön hozzá kell tennünk azt a specifikusabb állítást is, hogy a jelentés tapasztalata a beszéd nyelvében ölt alakot, élő nyelven, és hogy a hermeneutika ilyen formán a hang hermeneutikája [hermeneutics is of the voice]”.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Ezzel Gadamer megfordítja, avagy visszafordítja a sorrendet: míg a nyugati metafizika fő sodrában, a szóbeliséget tipikusan az írásbeliség felől, annak fogalmi hálójában közelítették meg, addig Gadamer most az írásbeliséget is a szóbeliség felől veszi szemügyre, ezzel úgyszólván helyreállítva a természetes sorrendet. Jellegetes, hogy még az olvasást, ezt a szubjektum tiszta bensőségében végbemenő, s az élő beszéddel látszólag ellentétes folyamatot is az utóbbi egyik fajtájaként törekszik megragadni. Minden olvasáshoz mint megértő olvasáshoz – írja –, legyen az hangos vagy szótlan, lényegileg hozzátartozik valami olyasmi, mint „hangsúlyozás, ritmikus tagolás, stb.” (IM 123 sk. o. [GW 1: 165 sk. o.]; vö. még IM 280. o. [GW 1: 403. o.]) Tanulmányok ebből a szempontból azok a kiegészítő fejtegetések, melyek 1985-ös visszatekintéséből származnak: „Minden olvasás túllép a megmerevedett szönyomon a mondottak értelme felé [...]. Az olvasást megértő olvasásnak nevezzük. Az olvasás maga ezzel már a gondoltak értelmezése [Auslegen des Gemeinten]. [...] minden szöveg, amit olvasunk, csupán a megértésben valósul meg.” („Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik”, GW 2, 19. o.). Lásd még GW 2: 351. o.: „Az irodalmi szövegek olyan szövegek, melyeket olvasás közben az embernek hangosan hallania kell – mégha talán csak a belső füllel is –, melyeket az előadás során nem csupán hallunk, de bensőleg együtt is mondunk”. (Kiemelés F. M. I.)

<sup>39</sup> IM 274., 276. o.

<sup>40</sup> IM 273. o.

<sup>41</sup> IM 276. o.

<sup>42</sup> IM 258. o.

<sup>43</sup> James Risser: „The Voice of the Other in Gadamer's Hermeneutics”, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, ed. Lewis E. Hahn, LaSalle, IL, Open Court Publishing, 1997, 389–402. o., itt 389. o.

## III.

Az eddigiekben reményeim szerint valamelyest sikerült igazolnom a tézist, mely szerint (1) a nyelv problémája egészen elsőrendű szerepet játszik Heidegger és Gadamer fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodásában, s hogy (2) ez a nyelvfelfogás a maga módján nagyon is ismeri a szóbeliség–írásbeliség problémakörét, és elsődlegesen a szóbeliségre, a beszélt nyelvre orientálódik. Előadásom utolsó részében azt a további állítást igyekszem alátámasztani, mely szerint a „nyelv” fogalmának kialakulása elképzelhetetlen az írásbeliség, az írott nyelv kialakulása nélkül, s valójában már mindig is azt veszi alapul, továbbá, hogy az ezt a tényt, s vele együtt a szóbeliséget előtérbe állító hermeneutika – paradox módon – sajátlagosan az írásbeliség korának terméke, s ilyenként is érti magát.

Ezt megelőzően azonban nem lesz haszontalan néhány rövid utalás a hermeneutika és a szóbeliség–írásbeliség paradigma közötti összefüggések egyik sajátos elágazására, a szóbeliség–írásbeliség témakör fontosságát szem előtt tartó hermeneutikának a teológia számára való relevanciájára.

Hogy a modern (filozófiai) hermeneutikának egyik lényeges forrása a teológia, persze régóta ismert. Ám épp a szóbeliség–írásbeliség témakör szempontjából az sem mellékes, hogy az újkori hermeneutika kimagasló alakjának, Schleiermachernek az egyik teológiai szempontból legnagyobb hatást kiváltó műve, a *Beszédek a vallásról* – éppen amennyiben *beszédekről*, azaz szóbeli megnyilvánulásokról van szó, melyek többes szám második személyben történő megszólítással egy adott gyülekezethez szólnak – közvetlen retorikai elemekkel telített.

Igy van ez Heidegger esetében is: hermeneutika iránti érdeklődésének teológiai eredetét – visszapillantva – maga is hangsúllyal említette. Az ötvenes évekből származó ismert önéletrajzi megjegyzése szerint teológiai múltja nélkül sohasem jutott volna el a gondolkodás (azaz a filozófia) útjára,<sup>44</sup> s az irodalom e megjegyzést ennek megfelelően előtérbe állítja és méltatja is. Kevesebb figyelemben részesül, hogy Heidegger megjegyzése nem a hermeneutika iránti általában vett érdeklődésre vonatkozik, teológia és hermeneutika nem általában véve kapcsolódik itt egymáshoz: a hermeneutikáról nem a bibliai egzegézis értelmében esik szó, avagy – mint Schleiermachernél és Diltheynél – az általában vett értelmezéstudomány iránti érdeklődésről. Heidegger visszaemlékezésében a hermeneutikának egy szűkebb, mintegy „nyelvfilozófiai” (mindenesetre sajátosan a nyelvre vonatkoztatott, nyelvre orientált) aspektusa vagy felfogása kerül szóba. „Akkoriban különösképpen a Szentírás szava és a teológiai-spekulatív gondolkodás közti viszony foglalkoztatott” – írja. Itt hirtelen láthatóvá válik, hogy a szóbeliség–írásbeliség paradigma tetemes relevanciával rendelkezik a teológia számára, amennyiben Heidegger megjegyzésének háttérében az a kérdés húzódik meg, amely a hitnek egyfelől szóbeli kifejeződésére–közvetítésére, másfelől írásos rögzítésére, továbbadására, illetőleg fogalmi formában való – tudományos-teológiai – feldolgozására, megragadására vonatkozik. E vonatkozás Heidegger számára kezdettől fogva feszültséggel terhes. A hitnek megfelelő nyelv és fogalmiság kérdése gondolkodói útja során azután átöröklődik a filozófia és annak nyelve, a lét és a nyelv közötti viszony kérdésévé. Idézett önéletrajzi visszapillantásában Heidegger megemlíti, hogy számára a hermeneutika ugyanabból a forrásból volt ismert, mint Dilthey számára, azaz teológiai stúdiumaiból, ám ha kicsit tüzetesebben utánajárunk a dolognak, azt

<sup>44</sup> M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959, 96. o.

látjuk, hogy míg Dilthey a hermeneutikát „*írásban* rögzített életmegnyilvánulások”, „*írásos* emlékek értelmezésének” tudományaként határozta meg,<sup>45</sup> addig Heidegger kezdettől fogva a „szóra” helyezte a hangsúlyt. Ez utóbbi pedig értelemszerűen éppúgy lehet élő, eleven szó, mint írott, átörökített szó, alkalmasint pedig halott szó (a magyar kifejezésben, a „szó”-ban eleve a „szóbeli” jelleg domborodik ki). A teológia alapvető problémakörét Heidegger kezdettől fogva a helyes, a megfelelő szó keresésében és megtalálásában, a teológia szóbeliség és írásbeliség feszültségterében meghúzó-dó nyelviségében vélte rögzíteni. Így egy filozófustól korántsem megszokott és elvárható módon a teológiát többek között épp óvni igyekezett attól, hogy időről időre reflektálatlanul átvegyen valamely önmagát túlélt filozófiai fogalmiságot. A filozófiai és a teológiai tradíció alapvető heideggeri kritikája egy töről fakad, s a következőképpen összegezhető: mind a filozófia, mind a teológia az írott nyelvet alapul vevő teoretikus beállítottságnak az eleven élet, illetve az eleven hit szempontjából tökéletesen inadekvát fogalmiságában mozog.<sup>46</sup>

Ami a nyelvfogalom kialakulását illeti, Heideggerhez hasonlóan Gadamer is bizonyos jelentőséget tulajdonít annak, hogy a görögöknek nem volt külön szavuk a nyelv-re. „A klasszikus görögségtől, melynek számára a nyelv még egyáltalán nem tudatosodott, a nyelv újkori instrumentalista elértéktelenítéséig vezet az út, s egyáltalán csak ez a *nyelvi viszonyulás megváltozását is magában foglaló tudatosulási folyamat* tette lehetővé, hogy a *nyelvet mint olyat*, tehát formája szerint, minden tartalomtól elválasztva, önállóan tekintsék”.<sup>47</sup> A nyelvre mint olyanra irányuló filozófiai reflexió ebből a perspektívából tekintve az európai filozófiában egy olyan ponton jött létre, amikor az embernek a nyelvhez való viszonyulása alapvető változásokon ment keresztül; e változások pedig – jelen összefüggésben mindenekelőtt a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés – a nyelvfilozófia önmaga számára nem tudatosítható, örök múltját képezik, egyfajta transzcendentális előtörténetet, melynek híján önmaga nem alakulhatott volna ki. A nyelv fogalmának kialakulása az európai filozófia történetében ilyenformán korántsem magától értetődő, nem az úgymond nyugati ember természetből való nem-beli kiemelkedésének nagy lépése – hátterét az írásbeliség és a platonizmus alkotja.

Elegendő itt a következőt meggondolni. Amennyiben bármilyen nyelvfilozófia maga is csupán nyelvi formában fogalmazódhat meg, ezáltal sohasem volna képes „tárgynak”, a nyelvnek a maga teljességgel átfogó jellegében megfelelőképpen igazságot szolgáltatni. A nyelvtől szuverén módon távolságot tartani a szóbeliség viszonyai közepette egyszerűen nem lehetséges, de még az írásbeliség viszonyai közepette is

<sup>45</sup> „Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen”, „Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen”. Lásd W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik”, in uő.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 332. sk. („Diese Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik”), 320. o. („die hermeneutische Wissenschaft [...] ist die Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen”). Vö. W. Dilthey: „A hermeneutika keletkezése”, in uő.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, szerk. Erdélyi Ágnes. Budapest: Gondolat, 1974, 592., 476. o. (kiemelések F. M. I.).

<sup>46</sup> A problémakörhöz részletesebben lásd tanulmányaimat: „Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers”, *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, hrsg. D. Barbarić, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, 163–190. o.; „Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu Sein und Zeit. Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum”, *Heidegger Studies / Heidegger Studien*, eds. Parvis Emad, F.-W. von Herrmann et al., vol. XXIV, Berlin: Duncker & Humblot, 2008, 103–144. o.; „Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses up to Being and Time”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXIX, no. 2, Spring 1995, 189–228. o.; „Karl Rahner szellemi gyökereihez: Heidegger és a XX. századi teológia”, *Az Ige meghallója. Karl Rahner emlékülés*, szerk. Boros István. Szeged – Budapest: Szegedi Hittudományi Főiskola – Logos Kiadó, 1996, 43–91. o.

<sup>47</sup> IM 283. o. (Kiemelés F. M. I.)

mindenféle emberi világviszonyulás nyelvi marad: maga a nyelvfilozófia is lingvisztikai közegben mozog, melynek értelemhorizontját már mindig is előfeltételezni kénytelen és sohasem képes önmagát belőle kirefektálva kritikailag felülvizsgálni.<sup>48</sup>

Korábban idéztem Gadamer ama kijelentéseit, melyekben „az írásos rögzítésre törekvő kijelentés megmerevedett formájáról” beszél, arról, hogy „az írásosságban kezdődik a nyelvnek saját végbemenésétől való eloldódása”,<sup>49</sup> hogy „az írásos rögzítés [...] a kijelentés értelmét teljesen elválasztja a beszélőtől”, s hogy ez „az írás sajátos gyengesége, a beszédhez képest fokozott tehetetlensége”.<sup>50</sup> Ezeket a megállapításokat egy a fő művet követő, visszapillantó írásban Gadamer újfent megerősíti: „Az értelmezés feladata [...] ott merül fel igazán [...], ahol írásbeliségről van szó. [...] ez egyúttal azt jelenti” – teszi hozzá sokatmondóan –, hogy megszakadt a hagyomány, mely az öröklött szöveget és az interpretálót egyaránt hordozza.<sup>51</sup>

Ezek az utalások, melyeknek a számát tovább lehetne szaporítani, abba az irányba mutatnak, hogy a hermeneutika az írásbeliség korszakához kötődik. Annál feltűnőbb és méltán paradoxnak nevezhető az a tény, hogy ahhoz, aminek a létét köszönheti, ami az alapját alkotja, ti. az írásbeliség jelenségéhez, a XX. századi hermeneutika igen kritikusan viszonyul, s több szempontból korlátjának érzi. A dolog jelentősége abban rejlik, hogy a hermeneutika a klasszikus meghatározás szerint egyfelől az áthagyományozott szövegek értelmezésének tana, melynek fő gondja másfelől a hagyomány ápolása, közvetítése és továbbadása. Az utóbbi feladat tekintetében a hermeneutikának az írásbeliség és a könyvnyomtatás megjelenését és felvirágzását, mint ami a modern korban a hagyomány megőrzését és továbbadását mindenekelőtt lehetővé teszi és hordozza, éppenséggel ünnepelnie kellene. Ehelyett, mint látjuk, nem fukarkodik a bíráló megjegyzésekkel.

A hermeneutika egyik középponti problémájával van itt dolgunk. Az írott szövegek értelmének hozzáférhetővé tételével ugyanis nem volna szükséges – és nem is volna lehetséges – foglalkozni vagy bajlódni, ha ez az értelem nem merülne újra és újra feledésbe. A feledésbe merülés nem pusztán szubjektív cselekedet; nem jó- vagy rosszindulat kérdése. Midőn az írásbeli rögzítés nyelvileg konzerválja az értelmet, nyomban megkezdődik az értelem elidegenedése; a szöveg kiszakad eleven kontextusából. A hermeneutika ezért az írásbeliség korának diszciplínája, tipikusan újkori diszciplína, mely fellendülését az írásbeliség, a könyvnyomtatás elterjedésének köszönheti. Hogy ezt mégsem ismerik el – holott Gadamer teljes világossággal utal rá –, annak két oka van: egyrészt az, hogy – mint nyomban visszatérek rá – a hatvanas évektől íródi összefoglaló munkák a diszciplína tiszteletre méltó, ősi voltát hangsúlyozandó, a hermeneutika történetét előszeretettel a görögökhöz, Platónig, Arisztotelészig vezetik vissza. Ez a beállítás ugyan nem minden szempontból jogosulatlan, ám mégis azt a téves benyomást kelti, hogy a hermeneutika afféle problémátlan módon mindig is létezett. Akik így tesznek, azok persze magukat a hermeneutika barátainak fogják fel, s elérzékenyülten tekintenek vissza a diszciplína hosszú és dicső történetére. A másik ok az, hogy ez a beállítás mármint a diszciplína ellenfeleinek is kapóra jön, akik a hermeneutika tradícióval való foglalkozását gyanúsnak találják, a tradíció iránti érdeklődésben valamifajta tradicionalista-konzervatív attitűdöt pillantanak meg, e gyanúju-

<sup>48</sup> Lásd ezzel kapcsolatban „A megismerés hermeneutikai felfogása” c. írásom III. részét (Bölcsélet és analízis, szerk. Farkas Katalin és Orthmayr Imre, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2003, 142–164. o.).

<sup>49</sup> IM 273. o.

<sup>50</sup> IM 276. o.

<sup>51</sup> IM 366. o.

kat pedig immár szubsztanciálissá vélik tenni a diszciplína távoli eredetére való hivatkozások láttán: lám, itt csakugyan egy ősi tradíció kétes felelevenítéséről van szó. S minél ősbib, annál kétesebb.

A hermeneutika újkori kiemelkedése nem utolsósorban annak köszönhető, hogy az írásbeli szövegek értelmezése – amely fő gondját alkotja – elsősorban a könyvnyomtatás megszületése óta válhatott általános feladattá. A hermeneutika-történetek a diszciplínát stratégiai okokból Platónról vagy Arisztotelész *Peri Hermeneias*ától indítják – ez azonban visszavetítés. A Heidegger és Gadamer által a filozófiai köztudatba emelt hermeneutika nyilvánvalóan egy újkori problémaszituációra reagál. Mint Gadamer kifejezetten utal rá, „az írásbeliségnek központi jelentősége van a hermeneutikai jelenség szempontjából, mert az íróról vagy a szerzőről, illetve a meghatározott befogadóról vagy olvasóról való *függetlenedés* az írásban jut saját léthez”.<sup>52</sup> A hermeneutika előfeltétele – mint *A megtört tradíció* című írásomban megmutatni próbáltam<sup>53</sup> – valamely már mindig is előzetesen bekövetkezett értelemvesztés, értelemelhomályosulás, mely az értelem mai világba való átültetésének, átemelésének, újraelsajátításának projektuma mögött munkál, s beindítja azt. A hermeneutikának a tradícióhoz való viszonya nem magától értetődő, hanem sokkal inkább *megtört viszony*. Ez a hermeneutika ismeretesen „hagyománybarát” jellegét tekintve akár meglepő tényként is csenghet. Ám épp a hagyomány példaképként, mértékként való elismerése artikulál egy olyan tradíció-tudatot, amely igen távol esik a törésmentes tradicionalizmus naivitásától és kontinuitás-reménységeitől. „A tradíciót kifejezetten sohasem tapasztaljuk tradíció-törés nélkül” – hangsúlyozza Günter Figal a paradox tényállást.<sup>54</sup> A mértékadó hagyomány és a tőle való távolság, pontosabban a hagyomány mértékadó voltának *tudata* és a tőle való távolságnak, azaz a vele való naiv azonosulás hiányának a *tudata*: e kettős tudat egyforma súllyal érvényesül itt, a hermeneutika kiindulópontjában.<sup>55</sup> E kettős tudat pedig az írásbeliség korszakának terméke.

A tradíció-törés, az a tény, hogy a hagyomány problémamentes kontinuitása immár nem áll fenn többé, ilyenformán éppen hogy a hermeneutika középponti problémája. Sőt, közelebről szemügyre véve, nem is annyira középponti problémája, mint inkább

<sup>52</sup> IM 275. o. (Kiemelés F. M. I.)

<sup>53</sup> *Protestáns Szemle* 2001/2–3, 61–75. o. A következőkben ezen írás némely gondolatához nyúlok vissza.

<sup>54</sup> G. Figal: „Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie”, *Hermeneutische Wege*. Hans-Georg Gadamer *zum Hundertsten*, szerk. G. Figal – J. Grondin – D. Schmidt, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 336. o. („Tradition erfährt man ausdrücklich nie ohne Traditionsbruch [...]”; Lásd még uo.: „Gadamer filozófiai hermeneutikája [...] reflektált, a tradícióhoz való viszonyában megtört, amint az egy modern elméletre jellemző.” Lásd a „Traditionsbruch” kifejezést Gadamernél in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. M. Riedel, Freiburg: Rombach, 1972, I, 332. o.; értelemszerűen, de a szó nélkül: IM 23. o.: „Korunk filozófiai erőfeszítése azért különbözik a filozófia klasszikus hagyományaitól, mert nem közvetlen és *törletlen* folytatása azoknak. Bármennyire kötődik is saját történeti eredetéhez, a filozófia ma tökéletesen tudatában van annak a történeti távolságnak, amely klasszikus mintaképeitől elválasztja. [...] Bármily következményterhesek és alapvetőek voltak is az európai filozófiai gondolkodásnak azok az átalakulásai, amelyekkel a görög fogalmak latinositása és a latin fogalomnyelvnek az új nyelvekhez való hozzádomítása járt, a történeti tudat keletkezése a legutóbbi századokban még mélyebb választóvonalat jelent. Az európai gondolkodási hagyomány kontinuitása azóta már csak megszakítva érvényesül. Elveszett az a *naiv ártatlanság*, mellyel a hagyomány fogalmait saját gondolataink szolgálatába állítottuk.” (Kiemelés F. M. I.)

<sup>55</sup> Vö. ugyancsak Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 1988, 12. o. továbbá P. Ricoeur: „Phénoménologie et herméneutique”, *Phänomenologische Forschungen*, 1, 1974, 56. o. (angolul: „Phenomenology and Hermeneutics”, in *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 117. o.): „A hermeneutika akkor veszi a kezdetét, amikor elégedetlenek lévén egy átörökölt hagyományhoz való tartozásunkkal, jelentése érdekében [értsd: jelentésének rekonstrukciója–visszanyerése érdekében – F. M. I.] megszakítjuk a vele való összetartozás viszonyát” (magyarul lásd Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika*, ford. Mezei Balázs, Budapest: Kossuth, 1997, 37. o.).



lényegi és megszüntethetetlen állapota, helyzete – áldás vagy átok, szerencse vagy szerencsétlenség: mindenképpen az a keret, kontextus, melyben megszületése pillanatában találja magát, s melyhez úgy viszonyul, mint már mindig is előzetesen, úgyszólván a háta mögött bekövetkezett történéshez, melyet előfeltételeznie kell, hogy önmaga mint feladat értelmesen megszülethessék. Amit mint tipikusan újkori diszciplína a háta mögött tud, innen szemlélve nem más, mint az írásbeliség, a könyvnyomtatás elterjedése.

Annak igazolására, hogy a hermeneutika a könyvnyomtatás korának diszciplínája, egy sokatmondó példa kínálkozik. A Heidegger és Gadamer munkássága nyomán írott hermeneutikatörténetek és lexikoncímzavak – még azok is, amelyek a hermeneutika kezdeteit a hellenizmusra vagy Platónra és Arisztotelészre vezetik vissza – szokásosan utalnak rá, ám elsiklanak fölötté és nem tulajdonítanak neki különösebb jelentőséget, hogy a diszciplína ősi és tiszteletre méltó volta ellenére maga a szó (a *hermeneutica sacra* összetétel első tagjaként) a strassburgi teológus Johann Konrad Dannhauernél merül fel először az 1600-as évek első felében.<sup>56</sup> A hermeneutika lényegét és feladatát Dannhauer mármost a kifejezések értelmének megvilágításában határozta meg; továbbá – ami a jelen vizsgálódás szempontjából különösen szimptomatikus – a hermeneutika szükségességét éppenséggel a tipográfia és az írásban rögzített szövegek vele együtt járó elterjedésére való kifejezett utalással igyekezett igazolni.<sup>57</sup> Ha azután a diszciplína úgy Diltheyig a szövegértelmezés tanaként vált ismertté, akkor ez minimálisan előfeltételezi, hogy vannak szövegek – nyomtatott írások –, melyek bizonyos példányszámban terjednek, fennmaradnak, az utódokra áthagyományozódnak, és amelyek értelme korántsem magától értetődő, vagyis megvilágításuk külön diszciplína létrejöttét igényli.

<sup>56</sup> Johann Konrad Dannhauer (1603–1666) használta először e kifejezést könyvcímként (*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, 1654), ám az akkor neologizmusnak számító szót már 1629-ben megalkotta, 1630-ban pedig egy kevésbé figyelemre méltatott írásában (*Idea boni interpretis*) „hermeneutica generalis” megjelöléssel éppenséggel egy univerzális hermeneutika tervét körvonalazta. Lásd Jean Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 2. kiadás, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, 77. sk., 94. sk. o. (magyarul: Bevezetés a filozófiai hermeneutikába, ford. Nyíró Miklós, Budapest: Osiris, 2002, 81. skk. o.); H.-E. Hasso Jaeger: „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), 35–84. o. Hasso Jaeger egyébként tanulmánya elején (42. o. 19. l.) megnevez néhányat – mint fogalmaz – „ama patrisztikával és középkorral foglalkozó írások rengetegéből, amelyekben – amint az manapság szokásossá vált – a modern »hermeneutikát« az ókorba vetítik vissza [zurückprojiziert wird]”.

<sup>57</sup> Jean Grondin: „Die Hermeneutik und die rhetorische Tradition”, in uő.: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 29. sk. o. (először megjelent „hermeneutika”-címszövekként: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. G. Ueding, Tübingen, 3. köt., 1996, 1350–1374. hasáb); uő., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, id. kiadás, 78. o. (Bevezetés a filozófiai hermeneutikába, 83. o.); H.-E. Hasso Jaeger: „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik”, id. tanulmány, 50. o.: „Das Neue, was Dannhauer der geltenden Methodenlehre hinzufügen wollte, war ein *modus sciendi*, eine wissenschaftliche Verfahrensweise, welche den Disziplinen der drei höheren Fakultäten (Recht, Theologie, Medizin) ermöglichen sollte, schriftlich niedergelegte Aussagen sinngemäß und sachgerecht auszulegen. Ein solcher *modus sciendi* wurde von ihm als akademisches Erfordernis auch deshalb erkannt, weil die Entwicklung seit der in der Antike begründeten Logik neue Forschungsgebiete erschlossen und vor allem die Erfindung der Typographie den schriftlich fixierten Aussagesätzen zu einer bisher ungekannten Verbreitung und damit im Unterschied zu früheren Zeiten zu einer viel größeren Bedeutung verholfen hatte” (utolsó két kiemelés: F. M. I.). Hogy a hermeneutika sajátlagosan újkori diszciplína, az – noha némileg eltérő kontextusban – Gadamernél is megjelenik; vö. IM 198. sk. o. (GW 1, 282. o.). A hermeneutika elterjedésének az írásbeliséggel való összefüggésbe állítását illetően Gadamer ugyancsak nyomtatékkal utal Dannhauerre; lásd „Logik oder Rhetorik?”, GW 2, 295. sk. o.: „Rendkívül érdekes, hogy a hermeneutika jelentőségével összefüggésben már Dannhauer a nyomtatás [Druckkunst] elterjedésére hivatkozik.”

A hermeneutika tehát újkori diszciplína, mely a könyvnyomtatás elterjedéséhez kötődik – a XX. századi filozófiai hermeneutika pedig nagyon is tudatában van e ténynek, azaz tudatában van saját alapjának, s egyúttal ezen alap korlátainak. Noha saját létét az írásbeliségnek köszönheti, nyelvfelfogása az értelemközvetítés fő formájaként a beszédet, illetve a beszélgetést tünteti ki; az írásbeliség jelenségéhez pedig kritikusan viszonyul, s több szempontból korlátjának érzi. Hogy egyúttal az írásbeliség illetve az írásbeliség által fémjelzett kultúrák fölött elsöprő kritikát gyakorolna, azért túlzás volna állítani. Inkább azt mondhatjuk: tisztában van korlátaival, ám saját alapját azért nem ássa alá; jó értelemben vett önkritikus beállítottság jellemzi, amennyiben nem képzei, hogy alapja valamiféle *fundamentum inconcussum* volna; érzékeli alapjának korlátait és saját teljesítőképességének határait. Határok és korlátok érzékelése és – nem valamilyen fensőbb instancia, hanem önmaga általi – megvonása pedig éppen az újkori filozófia jellegzetes vonása, mely Kant kritikai filozófiájában teljesedik ki. Érvényesség eszerint csak határok között létezik. Ha szokás azt mondani, az ész önfelvilágosítása Kant filozófiájában megy végbe,<sup>58</sup> akkor azt mondhatjuk: a hermeneutika – saját teljesítőképessége és alapjai tekintetében véghezvitt – önfelvilágosítása Heidegger és Gadamer műve.<sup>59</sup>

A hermeneutika az írásbeliséget mint saját alapját korlátnak érzi ugyan, ám önpusztító módon mégsem rombolja le. Az írás által ütött sebet – mondhatnánk – az írás maga gyógyítja be; olyan filozófia-felfogás, mely Hegeléhez hasonlítható,<sup>60</sup> s mely talán Wittgenstein ama nézetével is párhuzamba állítható, mely szerint a filozófia voltaképen

<sup>58</sup> A tézis, mely szerint a kanti filozófia a felvilágosodás beteljesítése, magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodás, illetve a felvilágosodás önfelvilágosítása, megtalálható például Hans-Michael Baumgartner „Aufklärung – Ein Wesensmoment der Philosophie” című tanulmányában (lásd a szerző Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst című könyvében: Bonn: Bouvier, 1991, 72–93. o., itt 90., 93. o.); utalok ezzel kapcsolatban „Metafizika és észkritika. A felvilágosodás kiteljesítése és önmeghaladása Kant gondolkodásában” című tanulmányomra, melyben a kérdést részletesebben próbáltam körüljárni. (Világosság 2004/10–11–12, 37–54. o.)

<sup>59</sup> A tézist, mely szerint a heideggeri–gadameri hermeneutika nem annyira a felvilágosodással szembenálló, a felvilágosodást elutasító vagy visszavonó, konzervatív-tradicionista filozófiai álláspontot képvisel, hanem tárgyilag sokkal inkább egyfajta következetesen végiggitt, magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodásként jellemezhető, bővebben Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig című könyvemben próbáltam kifejteni (Budapest: Korona Nova, 1998, lásd elsősorban a VII. fejezetet: „Hermeneutika, felvilágosodás, szkepszis”, 157–168. o.); utalok továbbá „Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás” című tanulmányom II. és III. részére (Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet, idézett kötet, 368–447. o., itt 396–425. o.). Az irodalom e tekintetben végbement elmúlt évtizedbeli fejleményeit próbáltam meg számba venni az előbbi tanulmány III. és IV. függelékében (id. kötet, 439–447. o.).

<sup>60</sup> Vö. Hegel, A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika, 24. §, 3. függelék, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai, 1979. 73. sk. o.: „A szellemi élet [...] először mint ártatlanság és elfogulatlan bizalom jelenik meg; ámde a szellemi élet abban különbözik a természeti és közelebről az állati élettől, hogy nem marad meg magánvalóságában, hanem magáért van. A megkettőződésnek ezt az állapotát hovatovább ugyan csak meg kell szüntetni, s a szellemnek önmaga által az egységhez vissza kell térnie. Ez az egység csak akkor szellemi, s ama visszavezetés elve magában a gondolkodásban rejlik. Ez utóbbi úti a sebet és egyúttal meg is gyógyítja” (kiemelés F. M. I.; lásd Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, 8. köt., 88. o.). Vö. még Hegel: A szellem fenomenológiája, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai, 1961, 342. o. („A szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának”; Theorie Werkausgabe, 3. köt., 492. o.) továbbá Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai, 1979, 576. sk. („A bűnbeesés a megismerésben megy végbe [...] De ez a megismerés magában hordja a gyógyulást, magában hordja a szellem kiengesztelését is”), 757. o.; Előadások a filozófia történetéről, ford. Szemere Samu, I. köt., Budapest: Akadémiai, 1977, I. köt., 58. o. (a filozófia „engesztelése nem a valóságban, hanem az eszmei világban való engesztelés”). Ha Hegel számára a filozófia a megismerés általi bűnbeesés (vagyis az ártatlanság paradicsomi állapotából való kilépés) eredménye, akkor Gadamer a hermeneutikát illetően hasonlóképpen fogalmaz, amikor azt írja: „Elvesztett az a naiv ártatlanság, mellyel a hagyomány fogalmait saját gondolataink szolgálatába állítottuk” (IM 23. o. – kiemelés F. M. I.; részletesebben idézve fentebb a 54. lábjegyzetben).

pen terápia: a rosszul funkcionáló, illetve szabadságon lévő nyelv által okozott fogalmi betegségekből való kigyógyuláshoz igyekszik hozzásegíteni.<sup>61</sup> E betegségekről pedig jelen összefüggésben alighanem elmondható: az írott nyelv tapasztalatának talaján kialakuló platonizmus hozza létre őket.

Az írásbeliség által ütött sebet a hermeneutika azért teljes egészében mégsem gyógyítja be. Nem is teheti, ha egyszer az ember végességével, történetiségével és – főképp – a nyelv korlátaival, az írott nyelv tökéletlenségével kellőképpen számot vet. A nyelvínséggel a hermeneutika nagyon is tisztában van. Ahogy Gadamer fogalmaz: „[...] soha véget nem érő, reménytelen vállalkozásnak tűnik a feladat, hogy szavakba foglaljuk, amit mondanak nekünk. Egyenesen a nyelv kritikájára ösztönözhet az a körülmény, hogy megértésre irányuló akarásunk és képességünk mindig túl akar lépni a már elért megfogalmazásokon.” Ám „minden ilyen kritika, mely a megértés céljával fölfelemelkedik megfogalmazásaink sematizmusának, maga is nyelvi formában fejeződik ki. Ennyiben a nyelv maga mögött hagy minden kifogást, melyet illetékessége ellen hoznak fel. Univerzalitása lépést tart az ész egyetemességével.”<sup>62</sup> E sorokat érthetjük úgy: noha nem tudunk mindent kimondani, amit szeretnénk, noha a nyelv tökéletlen, mégis magát a nyelv tökéletlenségét, magában a nyelvben, és magának a nyelvnek a segítségével *szóvá tudjuk tenni*, s ezáltal újra és újra meg tudjuk haladni.

Az írásbeliség által ütött sebet az annak talaján létrejövő hermeneutika, ha tökéletesen nem is, valamilyen mértékben mégiscsak képes begyógyítani.

## FÜGGELÉK

Vajon „a kalapács nehéz” idézett heideggeri példájára is áll-e „a minden időre szóló feltétlen érvényesség” Husserl által előtérbe helyezett intenciója? – hangzott kérdés sem a 23. jegyzetet követően, a II. rész Hegelről szóló exkurzusának második bekezdése elején, s hasonló kérdés tehető fel azzal a kijelentéssel kapcsolatban, amelyet Heidegger a fő mű 44. §-ában a (korrespondenciaként felfogott) hagyományos igazságfogalom fenomenológiai tárgyalásában példaként felhoz és részletes elemzésben részesít: „A kép a falon ferdén lóg” (*Sein und Zeit*, § 44a, 217. sk). Ha ezt a kijelentést leírjuk, majd ezután valaki a képet megigazítja, akkor ez az állítás is „hamissá” válik (ahogy Hegel mondaná: „igazsága elavul”). Ám a kijelentés intenciója vélhetően itt sem a Husserl által megkövetelt „minden időre szóló feltétlen érvényesség” – annál kevésbé, mivel ezt a kijelentést alkalmasint éppen azzal az „intencióval” is lehet tenni, hogy a képet valaki igazítsa meg. Heidegger azt írja, e kijelentés „igazsága” abban áll, hogy az észrevevés a kijelentésben intencionált létezőt felfedi, és pedig éppen akként a létezőként, amelyet a kijelentés intencionált. Ha valaki a képet megigazítja, akkor a kijelentés értelemszerűen nem tudja többé felfedni a létezőt, amelyet a kijelentés intencionált, s a kijelentés ily módon megszűnik igaznak (felfedőnek) lenni. Ha ebből valami következik, akkor legföljebb az, hogy a leírás korántsem olyan ártalmatlan tevékenység, mint amilyennek Hegel gondolja, hanem fölöttébb bonyolult, kétséges dolog. Egyébként Heidegger jellemző módon a „wahre Aussage”-re kíván példát felhozni, az „Aussage”-t pedig szó szerint tanácsos értenünk: a *szóbeli* megnyilat-

<sup>61</sup> Lásd L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 38., 109., 133., 255. § (Werkausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, Bd. 1, 260., 299., 305., 360. o.) Lásd Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*, Budapest: Kossuth, 1983, 93. o.

<sup>62</sup> IM 281. o.

kozás, a „Sagen” egy módjaként (valamit kimondok, s a kimondás eredménye lesz a kijelentés). A példa ennek megfelelően messzemenően kontextus- és szituációfüggő: „Valaki háttal a falnak fordulva, a következő igaz kijelentést [teszi]: »A kép a falon ferdén lóg«” (i. m. 217). A kijelentés igazsága – magyarázza kicsit később Heidegger – abban áll, hogy felfedi a létezőt önmagában, láttatja (i. m. 218). A létező azonban változhat, s ebben az esetben a változatlan kijelentés nyilván nem képes többé a létezőt önmagában láttatni, felfedni.

Ha már az igazság fogalmáról esett szó, érdemes egy további megjegyzést tenni. „A nyelv azonban [...] az igazabb” hegeli állításban ugyanis nem csupán arra kérdezhetünk rá, „Melyik nyelv?” (amire a válasz így szól: az írott), hanem arra is, mit jelent az, hogy „igazabb”, vagyis milyen igazságfogalmat vesz ez az állítás hallgatólágosan alapul, illetve igénybe? A válasz nyilvánvalóan az, hogy Husserlhez hasonlóan Hegel állításának háttérében is az igazságnak a megismerés igazságaként – időtlen, örök önazonosságként – való felfogása húzódik meg. Heidegger igazságfogalma ezen a ponton éppúgy eltér a metafizikai hagyomány igazságfogalmától, mint nyelvfelfogása e hagyomány nyelvfelfogásának az írott nyelvre való orientálódásától, s a kettő között nyilvánvaló összefüggés áll fenn.<sup>63</sup> Heidegger igazság- és nyelvfelfogására éppúgy jellemző, hogy „A kép a falon ferdén lóg” kijelentés igazságáról a legkevésbé sem úgy igyekszik meggyőződni, hogy e kijelentést egy darab papírra leírva körbejár mondjuk egy múzeumban, és teremről teremre, avagy képről képre előhúzza zsebéből, majd a feljegyzést az épp aktuálisan előtte levő képpel összevetve próbálja kideríteni „igazságát”, hanem sokkal inkább oly módon, hogy a kijelentést megtéve megfordul, s megnézi, a maguk szituációfüggő, egyszeri konstellációjában hogyan állnak a dolgok – mint Hegelre az, hogy „Az itt a fa” kijelentés igazságáról a legkevésbé sem úgy igyekszik meggyőződni, hogy a kijelentést megtéve egyszerűen megfordul, s megnézi, vajon így áll-e a dolog, hanem úgy, hogy előbb odanéz, majd amit lát, leírja, s csak ezután fordul meg, éspedig azért, hogy meggyőződjék róla, e kijelentés *a maga általánosságában* még mindig – továbbra is – igaz-e, s hogy adott esetben ezen általánosságra (az igazság ezen általános felfogására) tekintettel a megváltozott szituációban azt tapasztalja: „akkor eltűnt ez az igazság és az ellenkezőre változott: Az itt nem fa, hanem ház.” (*A szellem fenomenológiája*, 59) „A kép a falon ferdén lóg” kijelentést, e kijelentés igazságát Heidegger nézőpontjából a legcsekélyebb mértékben sem képes megrendíteni, ha azt az ellenvetést tesszük: ez igaz lehet ugyan erre az adott képre, ám aligha a múzeumban – a világban – található összes képre. Erre ugyanis azt felelhetné: erre egyáltalán nem is gondolt, amikor a kijelentést megtette, azaz a kijelentés megtételekor éppen erre az egy képre gondolt, a kijelentés intenciója erre az egy képre irányult, itt és most. Heidegger nézőpontjából továbbá „Az itt a fa” kijelentés alighanem értelmesen meg sem fogalmazható. Azt lehet értelmesen mondani: „A fa itt van”, ám „Az itt a fa” kijelentés a főnévvé, s a mondat alanyává emelt „itt”-et már messzemenően kontextustalanította. Ezek után persze könnyű azt állítani: ez a kontextustalanított „itt” vagy „ez” minden lehetséges dologra áll – kontextustól függetlenül. A heideggeri hermeneutika világában ilyen kijelentések, mint „Az itt a fa”, nem hangzanak el, mivel nincs olyan megismerési érdek, ami ilyen kijelentések megtételére sar-

<sup>63</sup> Lásd ehhez Fehér M. István: Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig, Budapest: Korona Nova, 1998, itt elsősorban 62. sk., 121. skk. o.; és a vonatkozó kérdések rövidebb kifejtését: „Metafizika, hermeneutika, szkepszis. Igaz megismerés – igaz élet”, *Vigilia* 2006/9, 651–661. o.; itt elsősorban 658. sk., 661. o., <http://www.vigilia.hu/2006/9/feher.htm>

kallna (míg fordítva, Hegelnél van, hiszen célja épp az érzéki bizonyosság abszolút tudás felőli „cáfolata”).

A mondottak fényében Hegel kijelentését, miszerint „az érzéki ez, amelyet gondolnak, elérhetetlen a nyelv számára”, nem annyira elvetnünk kell, mint inkább pontosítanunk: „az érzéki ez, amelyet gondolnak, elérhetetlen az *írott* nyelv számára”. S hasonlóképpen azt a kijelentést, hogy „A nyelv azonban [...] az igazabb”, így kell módosítanunk: „Az *írott* nyelv azonban [...] az igazabb”. Ha e kijelentést, „Add ide azt a kalapácsot!”, leírom, majd tíz év múlva megnézem, s egy konkrét érzéki kalapácsról kívánok információkat szerezni általa, valóban be kell látnom, hogy az „azt” csupán absztrakt általánosságot nevez meg, mely minden kalapácsra jellemző, s hogy akkor valóban, *ebben az értelemben* – mint Hegel fogalmaz – „az érzéki ez elérhetetlen a nyelv számára”. Ám a megfelelő pragmatikai szituációban az „Add ide azt a kalapácsot!” felszólítás ettől még messzemenően értelmes lehet és kiválóan működhet – Hegelt parafrázálva: „az érzéki ez korántsem elérhetetlen [unerreichbar] a *beszélt* nyelv, az *élő beszéd* [s mint látni fogjuk: az emberi beszéd] számára”. Ahol is „elérni” az adott esetben – szó szerint – annyit tesz, mint „utánanyúlni, megfogni és odaadni” – azaz „kézzel elérni” –, nem pedig azt, „időtlen érvényű teoretikus kijelentést tenni”, „örök igazsághoz jutni”, „az abszolút tudás által megragadni”. Más szóval: az nagyon is lehetséges – Hegelnek készséggel elismerhető –, hogy „az érzéki ez elérhetetlen a nyelv [az írott nyelv, az abszolút tudás örökkévaló időtlensége felől szemlélt nyelv] számára”. Ám ez mit sem változtat azon, hogy az „érzéki ez”, ti. „ez a kalapács”, vagy „ez a darab papiros” adott esetben nagyon is *elérhető* számomra: lám, ha felszólítanak rá, csak kinyúlok, megfogom, és odaadom. (Persze, ha mondjuk sérülés miatt be van kötve a kezem, vagy a kalapács – papír – egy távoli polc nehezen hozzáférhető sarkában húzódik meg, akkor nagyon is lehet, hogy „elérhetetlen” számomra.<sup>64</sup>)

Hegelnek saját értelmezői perspektívájából bizonyára igaza van: „minden papiros egy ez a darab papiros” (i. m. 64. [„so ist alles und jedes Papier ein *dieses* Stück Papier”]), s „az érzéki ez” kimerítő leírása bizonyosan lehetetlen. Aligha férhet kétség hozzá: „ha valóban megkísérelnék mondani, elporladna; akik megkezdték leírását, nem tudnák befejezni, hanem másoknak kellene átengedniök, akik végül maguk is bevallanák, hogy olyan tárgyról beszélnek, amely *nincs*” (uo.). Mindez a maga szempontjából igaz lehet, ám – fenomenológiai-hermeneutikai nézőpontból – korántsem arról van szó, hogy a leírást megkezdjük, majd előbb-utóbb befejezzük. Nem *generációkon átívelő vállalkozásról* van szó, melynek végbevetele reménytelen, sőt, egyáltalán nem is „leírásról”. Amikor azt mondom: „Add ide nekem ezt a darab papirost!”, akkor aligha számítok a következő reakcióra–ellenvetésre: „De melyik papirost? Hiszen itt ezen az asztalon van ugyan egy, ám ha átmegyek a másik szobába, ott is találok néhányat, s ha közelebbről megvizsgálom, azt látom, mindegyikre érvényes az »ez a darab papiros« megjelölés – ezt a feltételt kielégíti mindegyik darab papiros, amelynek valaha is a közelébe kerül-

<sup>64</sup> Felmerülhet a kérdés: vajon jogos-e, hogy az élcélődést, amelyet Feuerbach szerint a hegeli abszolút tudás űz az érzéki tudattal, magára Hegelre fordítsuk vissza? Hiszen, lehetne érvelni, elemzésünk a hegeli intencióknak egyáltalán nem szolgáltató igazságot; inkább makacs értetlenséget tanúsít irántuk, egyenesen kiforgatja őket értelmükből, amennyiben egy a hegelitől radikálisan eltérő elemzési szempontot juttat érvényre. Erre azt lehet válaszolni: egyfelől csak azt tesszük, amit Feuerbach elemzése szerint Hegel tesz az érzéki tudattal, másfelől viszont annak megmutatásáról van szó, hogy Hegelnek az „érzéki ez”-t illető elemzési szempontja korántsem az egyedül lehetséges, mintegy alternatíva nélküli megközelítés, hanem egy jól meghatározott nyelvfelfogás (és vele összefüggő metafizikai nézőpont) húzódik meg mögötte; olyan nyelvfelfogás, mely a nyelvet a hétköznapi emberi létbe, beszédbe ágyazó XX. századi végességhermeneutika horizontja felől fölöt-  
több megkérdőjelezhetőnek bizonyul.

tem vagy még kerülhetek, így hát kissé tanácstalan vagyok, melyiket adjam is oda. Az »ez a darab papiros« megjelölés absztrakt, általános, nem eléggé konkrét, nem igazít el eléggé, nem tudom, hogy a világon fellelhető igen nagyszámú papirosból melyiket adjam oda, hiszen mindegyikük igaz módon jellemezhető az »ez a darab papiros« megjelöléssel. Ha valaki ilyen érveléssel állna elő, aligha gondolnánk róla, hogy a mi világunkba tartozó lény. Ha kimondják: „ez a darab papiros”, való igaz, hogy „ezzel inkább mindennel való azonosságát, mintsem különbözőségét mondták ki” (uo.), így hát a fenti felszólítás hallatán valóban a legteljesebb tanácstalanságnak kellene úrrá lennie rajtunk, melyik darab papírt adjuk oda. Mégis: az adott hétköznapi szituációban ez a „kimondás” az esetek döntő többségében nagyon is jól működik, s akin a jelzett (hegeli kontextus sugallta) tanácstalanság lenne úrrá, az itt inkább marslakó számba menne. Ha kimondják: „ez a darab papiros”, való igaz, hogy „ezzel inkább mindennel való azonosságát, mintsem különbözőségét mondták ki” (uo.), de ennek elismerése vajon a legkevésbé is meggátol-e abban, hogy a felszólítást megértve odaadjam ezt a darab papírost? Arra az ellenvetésre, hogy „ezzel inkább mindennel való azonosságát, mintsem különbözőségét mondták ki”, válaszolhatom azt: „ez igaz lehet, s ezen adott esetben majd eltöprenghetünk, ám ez most irreleváns: addig is add ide ezt a darab papírost!” A további kérdésre, „de melyiket?”, hiszen „nem tudom, melyikre gondoltál”, mivel ennek a papírnak „inkább mindennel való azonosságát, mintsem különbözőségét mondták ki”, az a válasz: nem kontextustalanított fogalmi elemzésre hívott a felszólítás, nem arra, hogy vedd össze, vajon az „ez a darab papiros” megjelölés áll-e a világon fellelhető összes darab papirosra, hanem arra, hogy ezt, ami itt van, add ide. Ki mondta azt, hogy menj át a másik szobába? Ha viszont ez a kijelentés (s vele együtt a hétköznapi beszélt nyelv) a maga módján jól működik, akkor ez a hegeli nyelvelméletre vet jellegzetes fényt. Arra a nyelvelméletre, amely nem csupán eleve az írott nyelvre orientálódik, de ráadásul nem is a véges emberi nyelvet, hanem az abszolút tudás isteni nyelvét tartja szem előtt. Hiszen, mint olvashatjuk, a beszédnek „az az isteni természete van, hogy azt, amit gondolunk, közvetlenül megfordítja, valami mássá teszi” (i. m. 64), vagyis a konkrét egyedit absztrakt általánossá; sőt, „az ellenkezőjét mondja annak, amit mondani akar” (i. m. 63). Ezzel kapcsolatban két megjegyzés kínálkozik.

(1) Ez a megfordítás csak akkor jön létre, ha elkezdek reflektálni: vajon az „ez” megjelölés csak az előttem levő papírra áll, avagy alkalmasint más papírokra is? Ám ez a reflektálás itt szóba sem jön. Könnyű belátni: miként „a kalapács nehéz” kijelentés megértése azt jelenti, hogy odaadom a másik kalapácsot (nem pedig azt, hogy a mondatot logikai elemzésnek vetem alá), úgy az „Add ide ezt a darab papírost!” hallatán az első dolog, amit tenni fogok, nem az lesz, hogy bonyolult reflexiós műveletekbe fogok, mondván e jellemzés nem kimerítő, közelebbi szemügyre vételkor a vélt konkrétum absztrakt általánossággá oldódik fel, illetve ilyenbe „fordul át”, s ilyenformán „az ellenkezőjét mondja annak, amit mondani akar”. (Nem „az ellenkezőjét mondja annak, amit mondani akar”: *épp azt mondja*.) Az a szint, amelyen mozgunk, egészen eredeti, még egyáltalán nem ismeri az egyedi–általános vagy a konkrét–általános különbségét. A reflexió bírálatában érdemes Gadamer néhány gondolatához visszanyúlnunk. Gadamer „látszatnak” nevezi, „hogy a szó képzése a szellem önmagára irányulásából származik. A szó képzése közben”, írja, „valójában nem működik semmiféle reflexió. A szó ugyanis egyáltalán nem a szellemet, hanem a gondolt [gemeint] dolgot fejezi ki. A szóképzés kiindulópontja maga a tár-

gyi tartalom [a species], mely eltölti a szellemet. [...] Aki gondol, azaz mond magának valamit, az ezzel azt intencionálja [meint], amit gondol [denkt], tehát a dolgot. Tehát nem irányul vissza saját gondolkodására, amikor a szót képzí.” Hegel láthatóan az utóbbit teszi. Az a megjegyzése, mely szerint az érzéki bizonyosság nyelve nem mondja ki azt, amit gondol, illetve nem azt mondja ki, amit gondol (lásd: „Ha csakugyan ezt a darab papirost akarnák *mondani*, amelyet gondolnak, és *mondani* akarnák ezt [...]”; i. m. 63), láthatóan csak egy bonyolult logikai-reflexiók apparátus előzetes mozgósításának feltevése mellett állja meg a helyét. Ahhoz azonban, hogy a hétköznapi élet szituációiban kellőképpen eligazodjunk, nem csupán nincs szükségünk semmi efféle apparátusra, hanem épp ellenkezőleg: a hétköznapi élet megfelelő funkcionálásában éppen egy ilyen apparátus igénybevétele okozna mérhetetlen zavarokat (nem tudnánk odaadni a *másik* kalapácsot vagy ezt a darab papírt, az egész élet megállna).

(2) Hegelnek azt az állítását, mely szerint a beszédnek „isteni természete van”, úgy kell értenünk, hogy Hegel a beszédet eleve isteni beszédként, az abszolút tudás felől, annak beszédeként fogja fel. Ezen a szinten olyan valami, mint kontextualitás, szituációfüggőség, pragmatika – a végességhermeneutika XX. századi szemléletmódjának alapvető beállítottsága – érthető módon nem jön számításba. Ezen a szinten „az érzéki ez” csakugyan „elérhetetlen a nyelv számára”, hiszen az utóbbi „isteni nyelv”, melynek magaslatáról az „érzéki ez” immár homályba vész (vagy még inkább: fel sem tűnik, avagy épp egy pillanatra felbukkan, de nyomban a semmibe hanyatlik vissza). Föltehető azonban a kérdés: vajon az abszolút tudás nyelve, amikor immár nem a más-létben, önmagától távol, az elidegenedetségekben – mint amilyen az érzéki lét – kell beszélnie, hanem amikor önmagához végül eljut, s minden másletet visszavett, akkor milyen nyelven beszél, s milyen mértékben mondható ki az, amit ekkor mondania kellene? Vajon nem úgy áll-e a helyzet, hogy beszéde – legyen mégoly tökéletlen vagy inadekvát – éppen csak addig tart, ameddig még nem jutott el önmagához? S hogy – megfordítva –, amikor a kitűzött célt eléri, épp akkor akad el (szükségképpen tökéletlen) szava? Hiszen – mint Gadamer utal rá – „ellentétben az isteni szóval, az emberi szó nem egyetlen, hanem szükségképp sok szónak kell lennie”, illetőleg „az isteni szó egységével” szemben „az emberi szónak beszédjellege van, tehát szavak sokaságának az egyberendelése révén juttatja kifejezésre egy gondolat [Meinung] egységét” (*Igazság és módszer*, 297). A beszéd eszerint – mely több vagy sok szóban fejeződik ki – szavak sokaságában szóródik szét, eleve emberi beszéd – innen szemlélve már maga a nyelvre utaltság is a végesség indexe (vö. uo. 330) –, s ily módon akkor jogos lehet a fiatal Lukács megjegyzése: a metafizika hegeli megalapozása, „a szubjektum és az objektum kettősségének felszámolása a teljes *kimondhatatlanság* szintjének bizonyul”.<sup>65</sup> A szubjektum és az objektum kettősségének szintjén van még nyelv, bár tökéletlen, a tökéletesség szintjéhez közelítve azonban egyre kevesebb szó marad, míg végül a nyelv elnémul. A kimondhatatlanság, a nyelv általi elérhetetlenség, amit Hegel az érzéki tudattal, az érzéki bizonyossággal szemben fogalmazott meg fő szemrehányásként, itt inkább magára Hegelre, a hegeli abszolút tudásra vonatkoztatható vissza. S valóban: az abszolút tudásról, az abszolút eszméről Hegelnek nincs igazán mondanivalója, s úgy tűnik, nem pusztán véletlenszerű mulasztás következtében: sokkal inkább azért, mert – a Gadamer és Lukács által taglalt okok miatt – nem is igen lehet.

<sup>65</sup> Lukács György: A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete, ford. Tandori Dezső, Budapest: Magvető, 1975, 292. o.; kiemelés F. M. I.

Még egy utolsó pontosító megjegyzés kínálkozik, éspedig Heidegger „A kép a falon ferdén lóg” példájához. E kijelentésnek a heideggeri szövegben ugyanis más a kontextusa, mint „A kalapács nehéz”-nek. Ott arról volt szó, mi a kijelentés jelentése, itt arról, miben áll „igazsága”. Elemzésemben a „A kép a falon ferdén lóg” kijelentést „A kalapács nehéz” állítás kontextusába helyeztem, mivel úgy gondolom, e kontextusba tökéletesen beleillik. Ám a korrektség kedvéért meg kell említeni: Heidegger itt mást vizsgál. Példája – mint fentebb fogalmaztam – messzemenően kontextus- és szituációfüggő, s ebben az értelemben teljes mértékben beilleszthető „A kalapács nehéz” példa hermeneutikai kontextusába, ám Heidegger itt nem ezt teszi. Annak igyekszik utánajárni: ha az igazság hagyományos korrespondencia-elméletét fenomenológiai felmutatás révén egyáltalán vissza lehet igazolni, akkor ez utóbbi igazolás–felmutatás miben állhat, s hogyan mehet végbe. Ezért „A kép a falon ferdén lóg” kijelentés „A kalapács nehéz” állítás kontextusában annyit jelent: „Valaki igazán megigazíthatná”, Heidegger számára viszont ez az adott kontextusban szóba sem jön. Saját példáját – hermeneutikai beállítottságától némileg idegen módon – így vezeti be. „Valaki a falnak háttal állva a következő kijelentést tegye [...]”. De miért tegye? A motiváció és a kontextus itt nem a hétköznapi élet szituációja, hanem egy filozófiai tétel igazolása: hogyan lehet ti. két ennyire különmemű dolog, kijelentés és valóság korrespondenciáját fenomenológiai elemzés révén hozzáférhetővé tenni. Mármost valljuk be: ilyen motiváció a hétköznapi életben nem túl gyakran adódik, így Heidegger példája – éppen saját perspektívájából, „A kalapács nehéz”-perspektívából szemlélve – „mesterkelt”. Noha nem teljesen lehetetlen megfelelő kontextust vázolni a példa köré („Fogadjunk, hogy én a falnak háttal állva is megmondom, hogy a kép ferdén lóg-e avagy sem”), az a mód, ahogyan Heidegger a példát bevezeti és tárgyalja, határozottan nem ilyen. A motiváció itt, azt hiszem, az, hogy egy Husserl által örökölt és átvett problémát konkrét fenomenológiai tárgyalás keretében vigyen tovább, azaz – mint fogalmazhatunk – a Husserl előtti tiszteletteljes főhajtás.